Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse N. Y.
Stockton, Calif.

ISLML
Folio
BP166
I53634
1973

C6 .I2515m .Z .B1515h
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES
21517 ★
McGILL
UNIVERSITY

3698969

Scanné avec CamScanner

بہ عون معین مطلق و فضل توفیق خدای برحق

کتاب افادت نصاب مطلع انوار براہین ساطعہ مظہر اسرار دلائل قاطعہ حل الاشکال خفی و جلی اعنی

حاشیہ عبد العلی بر میر زاہد ملا جلال

بتصحیح و تحریر و تحشیہ لطیف [illegible] مولانا [illegible] محمد اسمعیل [illegible]

در مطبع خاص هاشمی [illegible] طبع گردید

Scanné avec CamScanner

قوله هدانا اي ارشدنا على ما يدل عليه تعديته بالى وفي اختيار الشارح رحمه تعديته بالى على تعديته بنفسه نكتة لطيفة كما لا يخفى وهي الاشارة الى عدم تناهي الفصاحة كما في العلم فان العلم تزايد يوما فيوما بحسب استحضار المسائل تزيد الملكة فكذا حال الكلام تزيد بحسب استحضار المحاورات فلو اختيار الشق الثاني تكون بمعنى الايصال والايصال لا يتصور الا بعد تعيين الحد بخلاف الاول لان الهداية تكون بمعنى ارشدنا واقوالنا قوله منطق الخ بفتح الميم وكسر الطاء بمعنى گفتن وبفتح الطاء كمر ميان بند كذا في المنتخب ١٢ قوله واشهد الخ اي لما وفقنا الله التعبير عما في الضمير فعلينا ان نرجع كلامنا الى توحيده الذي هو المقصود الاهم وحمده وشكره الذين يبتنى عليهما زيادة النعمة كما قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم وقس على هذا ربط باقي الجمل ١٢ قوله هداة الاسلام الى دار السلام اي الهدى والهداية بمعنى واحد والهداية ههنا بمعنى ارادة الطريق لتعديته بالى وحاصل الكلام هذا اي الاصحاب والآل كلهم راشدون الى الطريقة الاسلام الموصل الى دار السلام ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى منطق فصيح يعبر عما في الضمير من الحاجات واشهد ان لا اله الا الله
نحمده على ما اغرقنا في بحار نعمائه واعطانا بجوده ورحمته من آلائه ونشكره بما خصصنا بالجود والكرم
وجعلنا من جملة افضل الامم واشهد ان محمدا عبده ورسوله بعثه بشيرا ونذيرا هاديا وبدرا منيرا اللهم
صل عليه افضل الصلوة واعظم التحيات وعلى آله واصحابه هداة الاسلام الى دار السلام لا سيما
على الخلفاء الراشدين للخلق الى الله الهادين وعلى من تبعهم باحسان اجمعين قوله المراد بالحمد الخ
تفصيله انه اذا قام حالة بشيء يكون في ذلك الشيء متصفا بها وقابلا لها ثم بعض منها يكون متعلقا
بامر آخر تعلقا وقوعيا فيحدث فيها وصف اعتباري هو كونه متعلقا بها فتلك الحالة التي تحصل
بالمصدر على ما صرح به صدر الشريعة وغيره من المحققين كالمصدر وهي ربما تكون موجودا
عينيا والاتصاف بها معنى مصدري اعتباري وكون الآخر متعلقا ايضا مصدر مجهول
ثم قد يعبر بمعنى المشتق اي الذات والنسبة مع المصدر المعلوم وهو المصدر المبني للفاعل
وقد يعبر مع المصدر المجهول وهو المصدر المبني للمفعول فهذه ستة معان ان لا يعقل حالة اخرى
في المفعول سوى وقوع الحالة القائمة بالفاعل عليه حتى يكون حاصلا بالمصدر المجهول فتأمل

عنه في الحاشية ان للمصدر معنيين ما وضعه الحاصل بالمصدر والمجهول الظاهر عند

التدقيق النظر وجه ثم المعنى المصدري قد يكون انفعالا وقد يكون فعلا اي تاثيرا او تأثرا او كوجود

ونحوه ايضا انفعال بهذا المعنى وان لم يكن من مقولته حقيقة واما كونه غير قار الذات حتى

يندرج تحت مقولتي الفعل او الانفعال الحقيقيتين فغير ظاهر كيف وقد يكون كثيرا من المعاني

المصدرية كذلك والحالة الحاصلة بالمصدر لا يلزم كونها امرا ثابتا قار الذات ولا كونها

كيفا بل الحالة التي هي الحركة ليست قارة ولا كيفا وقد صرح صدر المحققين بعدم والمص

انها حاصلة بالمصدر الذي هو التحرك واذا عرفت هذا فاعلم ان في الحمد معنيين الاول

الحالة القائمة بالحامد ويعبر عنها بالستايش وينتزع العقل عنها بمعونة اتصاف الحامد

بها معنى يعبر عنه بستودن هو المصدر المعلوم وينتزع عنها بمعونة تعلق هذه الحالة

بالمحمود معنى يعبر عنه بستوده شدن هو المصدر المجهول وقوله المعنى المصدري شامل لهذين

المعنيين فاقتصر على تفسير المصدر المعلوم لانه الاصل ثم ينتزع العقل بقيام هذه الحالة

بالحامد كونه ذاتا متصفة بها وهو الحامدية وبتعلقها بالمحمود كونه ذاتا واقعا عليها

الحمد وهو المحمودية ثم مال الحامدية يرجع الى اتصاف الذات بالحمد ومال المحمودية الى وقوع

الحمد على الذات فاذا اخذ المصدر المعلوم مع النسبة الى الذات المبهمة الداخلة في المشتق

يكون بعينه المصدر المبني للفاعل واذا اخذ المصدر المجهول مع النسبة الى الذات المبهمة

يكون بعينه المصدر المبني للمفعول وهذا هو المعنى بقوله وكان معنى الاخرين الخ يعني ان

معنى المبني للفاعل والمبني للمفعول هو بعينه معنى الاولين هما المصدر المعلوم والمجهول

لكن لا مطلقا بل من حيث اضافتهما الى الحامد والمحمود واذا لم يعتبر الاضافة فيهما

متغايران لدخول النسبة والذات في الاخيرين دون الاولين فافهم وتشبث ثم

اللام يحتمل العهد على كل تقدير فالمعنى الحمد الكامل او الحامدية الكاملة او المحمودية الكاملة

بقوله فافهم والى هذا الجواب بقوله تشبث ١٢ قوله ثم اللام الخ الغرض من

لله تعالى فانه تعالى هو المتصف بالصفات الكمالية لا غير وكل صفة كمالية في غيره فهي
مستعارة منه تعالى فهو المحمود الكامل ولا يقدر احد على ثنائه وحمده على الكمال الا هو
فالحامدية الكاملة له لا لغيره ويحتمل على تقدير ارادة المصدر المجهول والمبني للمفعول
ان يكون اللام للاستغراق ايضا فان كل صفة كمالية للمخلوق انما هي لله تعالى اذ
هو المعطي فهو المحمود حقيقة فمن حمد غيره تعالى فانما حمده بما اعطاه الله تعالى فهو في الحقيقة
راجع الى الله سبحانه فكل محمودية وان كانت للمخلوق في بادي النظر فهي في الحقيقة لله تعالى
واما اذا اريد المبني للفاعل والمصدر المعلوم فلا يصلح للاستغراق فان من الحامديات
حامدية مخلوق بما لم يفعلوا وهذه صفة نقص لا يليق نسبتها اليه سبحانه ولو مبالغة انما
نسب اليه مبالغة ما يكون صفة كمال في المخلوق فقد ظهر لك وجه قوله في الحاشية
اللام على هذا التقدير اي تقدير ارادة المبني للفاعل للعهد والمراد به الحامدية الكاملة
فالمراد قصر هذا التقدير على العهد اي لا يتجاوز الى الاستغراق هذا تقرير الكلام على طبق
مرامه والحق ان الحامد للمخلوق لا يحمد الا مصنوعا من مصنوعاته وشانا من شئوناته
وهو وان حمده بما لم يفعل لكنه قصد تعظيمه وتبجيله فهذا الحمد وان كان صفة نقص بمعنى
انه تعلق بالمخلوق وكونه بما لم يفعل لكنه صفة كمال باعتبار انه تعظيم الصنع والمظهر
قدره فبهذا الاعتبار نسب اليه سبحانه وقيل هذه الحامدية له مبالغة لا بعد فيه بل هو لائق
بالقبول فجميع الحامديات وجميع المحموديات له سبحانه فما في الكون حامد في الحقيقة الا
هو ولا في الكون محمود على الحقيقة الا هو فتبارك الله احسن الحامدين والمحمودين وان
شئت تنقيح هذا المبحث فعليك بمطالعة شرح الفصوص للشيخ العارف مؤيد الدين
جنيدي قدس سره ثم انه اختار المصنف في المطول ان اللام ههنا للجنس معللا بانه
الاصل لا سيما عند عدم قرينة الاستغراق واورد عليه ان المقام يناسب الاستغراق

من مقام الحمد واجاب عنه الفاضل اللاهوري رحمة الله بان حصر جنس الحمد يحصل
على تقدير ارادة الجنس فلا يخرج حمد الا وهو له كما يفيد الاستغراق هذا المعنى فلا
يصلح المقام قرينة للاستغراق بخصوصه وانت لا يذهب عليك ان وجود الجنس
كما يكون بوجود جميع الافراد كذلك يكون بوجود فرد ما فبثبوت فرد من افراد الحمد
يثبت الجنس فعلى تقدير كونه للجنس انما يستفاد ثبوت جنس الحمد له في ضمن فرد ولا
يلزم الانحصار اصلا فلا يفيد الجنس مفاد الاستغراق كيف ولو كان المفادان واحدا
لم يكن تعريف الجنس في العهد وقد صرحوا بخلافه ولم يصح قول اهل المعاني ان الاستغراق
في تعريف الجنس قد يستفاد من خصوص المقام بقرينة فلا دفع له الا اذا ثبت عرف
خاص لهذا التركيب في الحصر ودونه خرط القتاد فتامل **قوله** قلت صدق مبدء
قيل عليه المبدء ان اذا كانا متصادقين ومفهوم الصيغة متحد مشترك بين المشتقات
كلها وجب تصادق المشتقين فان المشتق ليس الا المبدء ومفهوم الصيغة وبعبارة
اخرى اذا كان بين المبدئين عموم وخصوص وفرض صدق المشتق الخاص على افراده
وجب قيام مبدئه فوجب قيام مبدء العام ضرورة وجوب صدق العام على الخاص
وكذا حال التعلق واذا قام المبدء العام وجب حمل مشتقه فيما هو موصوف بالمبدء
الخاص او هو متعلقه فهو موصوف بمبدء العام او متعلقه فما تم جواب المحشي وتفصيل
تقرير الايراد بهذا ان صدق المبدء على المبدء لا يكون الصدق ذاتيا فان المبادي لا يصدق
الا على حصصها وقد صرح به المحشي في مواضع غير عديدة فاذا قام او تعلق بالشيء مبدء
الاخص وجب قيام الاعم وتعلقه ضرورة امتناع انفكاك الذات عما هو ذاتي له والجواب
ان قيام الكل والاخص وان استلزم قيام الجزء والاعم لكون القيام نحوا من الوجود ووجود
الكل والاخص بدون وجود الجزء والاعم غير معقول لكن تعلق الكل والاخص بشيء ووقوع

عليه لا يستلزم تعلق الجزء والاعم به وتوجه عليه كيف والجزئية والعموم انما توجب امتناع الانفكاك في الوجود لا في سائر الاحكام بل يجوز ان يكون التعلق ناشيا عن الخصوصية فلا يوجب تعلق بالا خصوصية فيه او يكون التعلق للمجموع بما هو مجموع فلا يكون للاجزاء تعلق فلا يصدق ان المتعلق به الاخص او الكل تعلق به الاعم او الجزء فالحمد اي القول الجميل تعلق بمن قام به الجميل ووقع عليه ولم يتعلق به القول المطلق ولم يقع عليه فلا يلزم التصادق بين المفعولين وان وجب بين الفاعلين فقد وضح عدم استلزام تصادق المبادي تصادق المشتقات مطلقا وان استلزم في خصوص اسماء الفاعلين وبهذا اندفع الايراد وان لا حاجة في دفع الثاني الى ما اجاب البعض بان القول ان ليس للمصدر افراد سوى حصص مخصوصة بالوجود غير عام للمصادر كلها مع ان هذا الجواب مما ينادي على فساده عبارة المحشي في حواشي شرح المواقف باعلى ندائه فافهم ثم هذا كله انما هو على تقدير ان يكون اسم المفعول مشتقا من المصدر المعلوم باعتبار التعلق كما هو المشهور وان اعتبر اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار قيامه فالاشكال عن اصله غير متوجه اذ المصدر المجهول للقول لا يصدق على المصدر المجهول من الحمد فافهم قوله وما قيل ان المحشي صرح به ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه انتهى والمراد بالعروض اعم من الحمل بالمواطاة والاشتقاق فعروض القول للحمد يستلزم لعروضه للمشتق من الحمد وعروض مبدء الاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه فيلزم من حمل القول على الحمد حمل المقول على المحمود ففيه انه لم يفرق بين المفهوم والمصداق فان الذي صرح به المحشي ان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه لمفهوم ما اشتق منه لا لمصداقه فلو سلم المقدمات لزم صدق المقول على مفهوم المحمود ولا نعدي في التزامه فان الكلام في صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ولا يلزم من تعلق احد المبدأين المتصادقين بمصداق مشتق تعلق الآخر بمصداقه ثم لو سلم ان عروض شيء لشيء مطلقا مواطاة كان او اشتقاقا

في الحصولي وكان الحيثية المذكورة خارجة عن الملحوظ ومعتبرة في اللحاظ فقط فعلى قياس ما يقال ان العلم الحصولي حكاية عن المعلوم بمعنى انه ماخوذ

يستلزم عروضه لما اشتق منه لكن اذا كان العروض على نمط واحد فالكان عروضه للمبدء
مواطاة كان المشتقة ايضا كك فغاية ما يلزم من تلك المقدمة عروض القول المشتق
اكها مواطاة وعروض المبدء مواطاة لا استلزم حمل المشتق وانما المستلزم لحمل المشتق العروض
الاستقاق ثم هذا الذي صرح به المحشي انما هو مجرد دعوى لكن غير شاهد بل المبدئية عارضة للمبدء
وليست بعارضة للمشتق فافهم وقيل في الجواب عن اصل الاعتراض ان الحمد يطلق على التلفظ
بالجملة الثنائية وعلى نفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على التلفظ وعلى نفس اللفظ و
المحمود انما اشتق من المعنى الثاني ومعناه ذات تعلق به الجملة الثنائية وهو ذات المحمود والتي
هي قائم الاوصاف والمقول اشتق من القول بالمعنى الاول فهو ذات متعلق التلفظ وما هي
الا الالفاظ نعم يجوز في حاق اللغة ان يشتق المحمود من المعنى الاول للحمد ويقال ما تعلق
الحمد ما تعلق به القول لكن لم يجوزه العرف ولم يرخصه وليس كل قيام او كل تعلق
يستلزم صدق المشتق فلا يقال للذهن الذي قام به هيئة الحرارة حين التعقل حار وانت
لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى الجملة الثنائية ليس معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق منه كيف
وبل هذا الا قول بالاشتقاق من الجامد فهو من قبيل الجعل ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما
يمنعه الطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز كون ما تعلق به الحمد ما تعلق به القول
باطل باي معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو حين ما تعلق به التلفظ الخاص الذي هو الوصف
بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقا لكن لم يتعلق بها التلفظ
الخاص الذي هو الوصف بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف بالجميل كما لا يخفى على
من له ادنى مساس فافهم وتوكل على الله سبحانه قوله ثم المحمود الخ فقد وافق المحشي
الجمهور في تفسير المحمود به فيفسره بالوصف المستند الى المحمود اذ هو الذي حمد به وخالف في
المحمود عليه فيفسره بالوصف القائم به حقيقة او ادعاء فذلك الوصف له اعتباران اعتبار

التقريب للحمد هو الوصف الذي حمد به من حيث القيام والاتصاف بالمحمود في المثال المذكور للمغايرة

الخ و ھو معنی قولہ انما المفقود الاعتقاد فاحتاج الی التطبیق فالطبقۃ بقولہ فلعل المراد ۱۲ مولوی محمد اسمٰعیل

انہ قائم بہ حقیقۃ او ادعاء یترتب علیہ الحمد فھو بھذا الاعتبار محمود علیہ و محکی عنہ و اعتبار
انہ مسندیہ الحامد الی المحمود و ھو بھذا الاعتبار محمود بہ و حکایۃ فالتغایر بینھما اعتباری و بھذہ
الحکایۃ و المحکی عنہ غیر الحکایۃ و المحکی عنہ الذین یستعملان فی بیان صدق القضایا و کذبھا
فان المحکی عنہ ھناک کون الموضوع فی حد ذاتہ من غیر اعتبار المعتبر بحیث یصح انتزاع
المحمول عنہ او لا یصح و ھو مغایر للحکایۃ التی ھی النسبۃ الحاکیۃ بالذات و المحکی عنہ
بالمعنی الذی نحن بصددہ نفس الوصف المسند و بھذا المعنی یعم الانشاء و الاخبار بل الصور
الساذجۃ و بھذا المعنی یقال ان الصورۃ العلمیۃ حکایۃ عن المعلوم و ان الوصف العنوانی
حکایۃ عن الذات و ھذا ھو المراد مما نقل عنہ فی الحاشیۃ ھذا یعم الانشاء و الاخبار
فان الاوصاف بعد الحکم اخبار کما ان الاخبار قبل الحکم اوصاف ھذا انتھی و المحمود علیہ
عند الجمھور ما یکون باعثا علی الحمد و ھو قد یکون عین المحمود بہ کما اذا اعطی السلطان الرجل
عطاء فحمدہ بہ و قد یکون غیرہ کما اذا حمدہ فی المثال المضروب بالشجاعۃ و لا یری لھذا العدول
فی تغییر اصطلاحھم فائدۃ سوی التخبیط فی تقریر المذاھب کما نبین ان شاء اللہ تعالی
علی ان ھذا الاصطلاح مبنی لکلام القوم فھو قوۃ الخطاء عند المحصلین فافھم **قولہ** الا
ان الفرق یعنی التقیید فی احدھما بالاختیاریۃ دون الاخر و ھو کما تری **قولہ** ای علی
وجہ یشمل التعظیم الظاھری الخ یحتمل ان یراد بالتعظیم التعظیم الظاھری و بالتبجیل التعظیم
الباطنی او یراد بالتعظیم اعم و یکون عطف التبجیل عطفا تفسیریا **قولہ** و لا یخرج مدائح
الشعراء الخ یعنی ان الشاعر یمدح قاصدا من قبلہ المدح و معتقدا انہ محمود فوجد فیہ
التعظیم الباطنی فلا یخرج و انما المفقود الاعتقاد بظواھر معانی الفاظ و ظواھر ما وصف
بہ مبالغۃ و ما نقل من السید السند المحقق قدس سرہ اذا عری عن مطابقۃ الاعتقاد و خالفہ
افعال الجوارح کان سخریۃ و استھزاء لا حمدا فلعل المراد بہ انہ اذا عری عن مطابقۃ

على هذا النتيجة الجميل صفة للاختيارى وكل صفة الاختيارى اختيارى فالجميل اختيارى ١٢
وكان الامر عند المحشى رحمه الله اتحاد من المحمود به والمحمود عليه فعلى هذا يبطل القول الثالث كما لا يخفى ١٢

الاعتقاد بانه ممدوح ومقصود بالمدح والا فهو كما ترى ليس على ما ينبغى فافهم **قوله** معللا بان المراد الخ لما علل الشارح بان الجميل صفة للفعل وهو اختيارى ورد عليه غياث الحكماء بان الاوسط غير متكرر فليس هو مستندا الى الشكل الاول من المنطق وتوجيهه بانه قياس المساواة فانتج بواسطة المقدمة الاجنبية وهى ان صفة الاختيارى اختيارية فالجميل اختيارى فاتجه اليه منع هذه المقدمة كيف لا وكثير من صفات الافعال الاختيارية لا تكون اختيارية فسلك المحشى مسلكا آخر حسنا وهو ان المراد بالجميل الفعل الجميل لانه صفة للفعل الفعل لا يكون الا بالاختيار ثم انه اشار الى هذا التعليل بحمل لفظ الجميل على الاختيارى وان وقع محمودا به كما حمل المص هذا اللفظ عليه فى قول صاحب الكشاف وان وقع محمودا عليه فالتشبيه فى مجرد حمل هذا اللفظ لا فى كونه محمودا عليه فاندفع ما قيل ان الذى حمله المص هناك على الاختيارى محمود عليه وههنا حمل المحمود به فالتمثيل غير مطابق فافهم **قوله** ولا يخفى ما فيه الخ لان كلية قولنا كل فعل لا يكون الا بالاختيار ممنوعة والجزئية لا تفيد وكذا الصغرى فانه يجوز ان يكون الجميل صفة للوصف دون الفعل لكن الامر سهل فان المتبادر من الجميل الفعل الجميل وهو الظاهر كانه من صفات الفعل الغالبة عليه والمتبادر من الفعل فى العرف الاختيارى ولا ينافى تقسيم الفعل الى الاختيارى والاضطرارى لهذا كما ان الوجود ينقسم الى الذهنى والخارجى مع ان المتبادر منه الخارجى واليه اشار بقوله لكن المقام خطابى ثم انه قد ينا قش بانا وان سلمنا ان المتبادر فى العرف من مطلق الفعل الاختيارى لكن لا يلزم منه تبادره من الصفات الجارية عليه فتامل فيه **قوله** والمذاهب ههنا ثلثة الاول ان المحمود به فقط دون الممدوح به اختيارى والمحمود عليه مسكوت عنه لانه اعم فانه لا يتاتى على تفسير عليه الباقى ثم الاول لان يرجعان الى انه يجب ان يكون المحمود به والمحمود عليه كلاهما اختياريين

الحمد لله الفرق بالنظر الى الاستقراء بان العرف اليه الحمد الاختيارى اذ فى الحكم اللغوى او العرفى يكفى تصريحات الائمة ولهذا التكلفات قال المحشى ولا يخفى
المحمود عليه بالتفسير عن المحمود به فالحكم الثابت للمحمود ويكون ما ينافى المحمود عليه وانه هنا هو معنى لفظ فقط فى قول السيد الزاهد الاول ان يكون

زائد بخلاف الاولى فكانت اعم من الاولى ١٢

بناء على ما زعم من الاتحاد وبطل القول الثالث بالضرورة كما اعترف به المحشي وانت لا يذهب عليك ان اصحاب المذاهب الثلثة عقلاء فكيف يتفوهون بهذا الامر الباطل بل هم ارادوا من المحمود عليه المعنى المشهور الذي ذكر فعليك بالانصاف والقاء المعنى المشهور ليصح النزاع وهذا شاهد عدل على ان المحمود عليه ما هو المشهور لا ما زعم فافهم قوله وتوجيهه ان الممدوح به الخ اراد به دفع ما يتراءى من ورود ان الصفاء ممدوح عليه لا ممدوح به فحاصل الاول ان قولنا مدحت اللؤلؤ مدح والممدوح به كون اللؤلؤ ممدوحا بالصفاء وهذا ليس في اختيار اللؤلؤ وكون مدحت اللؤلؤ مدحا امر بديهي ومن منع فقد منع امرا ضروريا فلا تضغ اليه وحاصل التوجيه الثاني ان فيه نسبة الصفاء الى اللؤلؤ فالصفاء ممدوح به وهو غير اختياري وهذا ليس مخصوصا بالصفاء بل كل ما يقع ممدوحا عليه في الكلام اي يكون مدخول كلمة على فهو ممدوح به لان الممدوح به ما يقع به المدح وهذا قد وقع به المدح فافهم قوله على هذا القول الخ فيه اشارة الى ان المراد به المحمود عليه في الكلام ولا بد منه لئلا يبطل بالضرورة قوله الدلالة الاولى اعم الخ قيل في تقريره الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الوسيلة في الدلالة الثانية دلالة على وسيلة توصل تلك الدلالة الى المطلوب وفي الدلالة الاولى دلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب ففي الدلالة الثانية ايضا وسيلة لكن تلك الدلالة كافية في الايصال بخلاف الاولى فاينما وجدت الثانية وجدت الدلالة على الوسيلة وهي الاولى من غير عكس اذ يجوز ان توجد الدلالة على الوسيلة من غير ان يكفي للوصول كذا قيل فعلى هذا ايصال الدلالة الى المطلوب انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلوك على الوسيلة فيصل الى المطلوب لا بان تكون تلك الدلالة نفسها موصلة من غير مداخلة الوسيلة والا صارت الوسيلة لغوا ولم تبق

١٠

وسيلة بخلاف الدلالة الاولى فانها لا تستلزم السلوك عليها فاندفع ما قيل ان المتبادر
بالدلالة الاولى ما يكون على وسيلة موصولة بالذات تامة في الايصال وفي الثانية
وان كانت على وسيلة لكن الوسيلة ليست موصولة بالذات وتامة في الايصال انما
الموصل التام الدلالة فحسب فبينهما تباين كلي ضرورة ان الشيئين لا يكونان موصلين
تامين فاذا كانت نفس الدلالة موصلة تامة لا تكون الوسيلة تامة في الايصال وان كانت
الوسيلة تامة لا يكون الدلالة تامة ثم لي فيه كلام اما اولا فلانه لو تم ما ذكر لزم العموم
بحسب الصدق فان الدلالة الثانية ح مقيدة بالنسبة الى الاولى فهي حصة لها و
الكلي يصدق على حصصه صدقا مواطاتيا وهو غير مطلوب المحشي واما ثانيا فلانا سلمنا
انه لا بد للدلالة من المدلول لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك المدلول الوسيلة بل يجوز ان
يكون هو المطلوب واعم منه ومن الوسيلة فح يمكن تخلفها عن الدلالة على الوسيلة
واما ثالثا فلانه وقع في كلمات الاكثر في تفسير المعنى الثاني الايصال الى المطلوب وهو
اعم من ان يكون بالدلالة على الوسيلة او بدونها فلا دلالة هناك ولا مدلول سوى
المطلوب واما رابعا فلانه يستلزم ان يكون الواصل الى البغية من غير توسط الوسيلة مهديا
كما كان شان رسول الله صلعم ذلك فانه خلق وهو واصل الى الله عز وجل مشاهدا اياه ولان
يلزم ذلك لثبوت ما هو ارفع منها فتامل وقيل معنى العبارة ان المعنى الاول اعم مطلقا
من ان يكون عاما مطلقا او من وجه ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** المراد الخ فدفع
لوروده ان اريد بالايصال الايصال بالقوة فكلتاهما متلازمتان فانه كلما تحقق
الدلالة على الطريق تحقق هناك الايصال بالقوة وان اريد بالفعل فكلتاهما
متلازمتان للوصول فلا تغاير فوجه الدفع ان المراد من الايصال الايصال بالفعل
كيف والايصال بالقوة ليس ايصالا بالحقيقة لكن الايصال في المعنى الاول صفة

11

قاعدة العموم والخصوص ٢

الوسيلة لا الدلالة فان الوسيلة توصل سالكها بالفعل والدلالة عليها لا يستلزم
السلوك حتى يستلزم الايصال فهو يشمل المؤمن والكافر بخلاف المعنى الثاني فان
الدلالة هناك بنفسها موصلة فلا ينفك عن الايصال المستلزم للوصول فهو
مختص بالمؤمن ثم المطلوب في هداية الانبياء صلوات الله تعالى عليهم الايمان و
الوسيلة الدلائل والاعجاز والآيات فلا يرد ما قيل ان كان المطلوب فلاح الدنيا و
الآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى الله تعالى كما يكون للاولياء
فالايصال اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم **قوله** فالنقض الخ يعني انه اذا
تقرر ما ذكر فالنقض بالكريمة ظاهر الورود واشار الى دفع ما قيل ان المراد بالايصال
الايصال بالقوة وثمود كانوا واصلين الى المطلوب بالقوة فيتحقق المعنى الثاني
فلا نقض انتهى وعدل عن التقرير المشهور بان الضلال لا يتصور بعد الوصول فانه
يرد عليه انه ربما يرتد الرجل العياذ بالله الى ان ثمود لم يؤمنوا فلم يكن هناك ايصال
وزعم بعضهم ان وجه النقض ان الهدى مطاوع الهداية فلو كانت بمعنى الايصال
لزم من تحققه تحقق الوصول الذي هو الهدى وقد قال الله تعالى فاستحبوا العمى على
الهدى ثم اورد انه كما لا يستقيم المعنى الثاني لفقدان مطاوعه كذلك لا يستقيم الاول
لان الهدى ح بمعنى الرؤية وهي مطاوعة للارادة فلا يصح المعنى الاول ايضا و
اشار الى دفعه بقوله ومعنى الآية الخ ان الهدى ليس مطاوعا للهداية بل هو وجدان
الطريق ولا يستلزم ارائة الطريق والدلالة عليه هداية وقال في الحاشية مع ان
فيه خلطا بين الهدى والهداية واشتباها في مورد النقض اما الخلط فظاهر فانه تقرر
كون الهداية بمعنى الارادة ان الهدى بمعنى الرؤية وليس كذلك بل هو وجدان الطريق
لكن المفهوم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد وقد نقل البعض عن تاج المصادر

الهدى راه نمودن وراه یافتن فهو ح لفظ مشترك فالمراد في الآية المعنى الثاني بقرينة
وجود الهداية فافهم واما الاشتباه فلانه جعل مبنى النقض فقدان الهدى مع تحقق الهداية
وليس كذلك لما تقررت انه لا يذهب عليك ان فيه اشتباها بين المورد والمبنى فافهم **قوله** لان
المعنى الاول الخ في القاموس هداه هديا وهدى وهداية وهدية بكسرهما ارشده فهدى واهتدى وهداه الله
الطريق وله واليه انتهى واذا كان المعنى الاول معنى لغويا موضوعا له
بخصوصه كان حقيقة فيه فلو كان حقيقة في المعنى الثاني فاما ان يكون منقولا اليه
او موضوعا له ابتداء فيكون لفظ الهداية مشتركا فيهما والنقل والاشتراك خلاف الاصل
فتعين كونه معنى مجازا فقد ظهر انه لا استدراك في البيان فافهم ولا تلتفت الى ما قيل انه يكفي
كون الاول معنى لغويا لكن غاية ما لزم منه كون الاول معنى حقيقيا ولا يلزم مجازية المعنى
الآخر بل يجوز ان يكون الآخر ايضا معنى حقيقيا الا انضم المقدمات المذكورة نعم لو قيل ابتداء
ان الاول معنى لغوي والثاني ينكرونه اهل اللغة لتم وكفى لكن هذا دليل آخر اشار اليه بقوله و
قد صرح المص رح في شرح المقاصد الخ واعترض عليه بان كلام المص مضطرب فان
كلامه في حاشية الكشاف ينادي على ان كلا المعنيين يستعمل فيهما لفظ الهداية
في المحاورات وما في شرح المقاصد يفيد ان المعنى الثاني معنى مخترع لا اصل له
في اللغة والعرف وجوابه ان مقصوده في شرح المقاصد ان المعنى الثاني ليس
موضوعا له انما الحكم بالوضع بازائه من مخترعات بعض المعتزلة لا اصل له عند اهل
اللغة وهذا لا ينافي ما في حاشية الكشاف فانه انما يفيد الاستعمال فيه لا الوضع
بازائه وانما ينافي لو كان الحكم بكون الاستعمال مطلقا ولو مجازيا مخترعا وليس كذلك
كيف وليس سماع الجزئيات شرطا في المجازات فاحداث مجاز ابتداء لا يكون مخترعا بل
يكون على قانون اللغة فكيف يصح الحكم بالاختراع في الاستعمال المجازي فافهم

الهداية في الثاني على طريق المجاز ايضا مخترع كما ان استعمال الهداية في الثاني على طريقة الحقيقة مخترع لانه يجوز ان يكون استعمال

قوله حاصله ان الهداية بالمعنى الاول تحقق ثم يرد ان الهداية وان كانت بحسب الظاهر
منسوبة الى الرسول صلعم لكنها بالحقيقة فعل الله تعالى بناء على ان افعال العباد
كلها مخلوقة له تعالى عند اهل الحق القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى وحفظهم وامنه
فيصح نفيها عن الرسول صلعم حقيقة وكيف يرد هذا فانه يرد عليه انه لا اختصاص له
بالهداية بل هذا يجري في الافعال كلها مثل الاكل والشرب فلا يصح اسناد واحد منها
الى المخلوق حقيقة ويرد ايضا ان اسناد الافاعيل الى من قام به حقيقة ان لم تكن
مخلوقة له الا ترى ان البشر آكل حقيقة وان كان اكله مخلوقا له سبحانه وتعالى فكذا الهداية
بمعنى الدلالة والارشاد وان كانت مخلوقة لله تعالى لكنها قائمة بالرسول صلعم فهو الهاد
حقيقة فلا يصح نفيها عنه حقيقة بل المراد ان الهداية والارشاد حقيقة لا تقوم حقيقتها
الا باراءة المعجزات والآيات فانها الطريق الى المطلوب والآيات والمعجزات حقيقة
منه سبحانه فهو المرشد والارشاد قائم به حقيقة فيصح نفيه عن الغير حقيقة هذا غاية التقرير
والحق ان فيه خدشة فان الآيات والمعجزات وان كانت وسيلة للارشاد ومخلوقة لله
سبحانه لكن لا يلزم منها ان لا يكون الرسول صلعم مرشدا بل الارشاد قائم به صلعم حقيقة
وان كان متمماته منه سبحانه فلا ينافي كونه سبحانه مرشدا حقيقة كون الرسول صلعم مرشدا
حقيقة ايضا بل الارشاد قائم به لكنها فلا يصح النفي عنه حقيقة فان قلت ما ذكرت لا يلزم
منه التجوز في لا تهدي باستعماله في غير المعنى الاول وايضا يجوز ان يراد به المعنى الاول
ويكون التجوز في الاسناد بناء على تنزيله منزلة العدم لعدم كون متمماته في يده صلعم فما الوجه
في اختيار الاول على الثاني مع كون الثاني بلا كلفة قلت ليس المجاز في الاسناد
اولى من المجاز في الطرف فكما انه ارتكب في هذه الآية المجاز في الاسناد يمكن ان
يرتكب فيما نقض به المعنى الثاني المجاز في الطرف مع انه يمكن ان يكون لفظ الهداية فيه

15

على معنى الايصال و انما نسب اليهم لتقربهم اليه بظهور المعجزات الدالة عليه دلالة واضحة
قطعية فافهم **قوله** فانه صلعم دعا بعض اقربائه وهو عمه ابو طالب كما نص عليه في صحيح مسلم
قوله وكذا لا يرد ان التخصيص بقوله تعالى من احببت الخ وجه الدفع انه انما ذكره
للتسلي صلعم **قوله** ولك ان تقول الخ الدلالة الاولى المقيدة بالوصول اما بان يكون
التقييد واخلاء القيد خارجا فيكون حصة او بان يكون كلاهما داخلين فيكون فردا وعلى
كل تقدير فالارشاد المقيد بالوصول اخص و اطلاق الهداية عليه اطلاق الاعم على الاخص
الذي هو جزئي من جزئياته وهذا الاطلاق لا يكون مجازا كاطلاق الانسان على زيد وانت
لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال فان اطلاق الاعم على جزئي منه على نحوين احدهما ان
يراد به المعنى الاعم ويجعل عنوانا ومعبرا عن الجزئي كما اذا رايت زيدا واخبرت عن رؤيته
بقولك رايت انسانا فقد عبرت عنه بالانسان وثانيهما ان يراد به الاخص بخصوصه من اجل
علاقة العموم والخصوص والاطلاق الاول حقيقة من غير ريبة والثاني مجاز البتة وههنا
لا يمكن ارادة الارشاد المطلق وجعله عنوانا للخاص فان نفيه لا يكون الا بانتفاء جميع
الافراد فيلزم انتفاء الارشاد مطلقا اي كان مقارنا مع الوصول ولا وهذا فاسد فان
شان الرسول صلعم كان الارشاد قطعا لا مجال للارتياب فيه فلا بد من ارادة الجزئي بخصوصه
فيلزم المجاز قطعا وقد تقرر بان المراد مطلق الارشاد ولكن من حيث هو اعني موضوع
المهملة وهو منتفي بانتفاء فرد كما انه منتفي بانتفاء جميع الافراد كما سيجي في كلام المحشي
ان شاء الله تعالى فح يصح نفي الهداية والارشاد باعتبار انتفاء حصة منه وهو الارشاد
مع الوصول فلا تجوز وهذا اشد فسادا فان النفي الوارد على النكرة موضوع للعموم
والاستغراق وكذا النفي الوارد على الفعل مطلقا فههنا الهداية واقعة في سياق النفي
فنفيه بانتفاء جميع الافراد حقيقة ونفيه بانتفاء البعض مجاز ونفي المطلق بانتفاء بعض الافراد دون

صح عقلا لكن لا يصح لغة وحقيقة فان اهل اللغة لم يضعوا النكرة الواقعة في سياق النفي
لهذا النحو من الانتفاء فافهم وقد قيل في توجيه كلام المحشي ان كلامه مبني على مذهب
الشيخ ابن الهمام فانه صرح في التحرير بان اطلاق الكلي على الفرد حقيقة مطلقا و
فيه انه مع بعده جدا لا يصح فان قوله انما هو في الاثبات واما في النفي فهو لقبول النكرة للعموم
وارادة فرد منه بخصوصه تخصيص ومجاز فافهم **قوله** وما قال المص في شرح المقاصد الخ
توجيه الحل ان خلق الاهتداء نوع من الهداية اي الارشاد فان خلق الاهتداء ايضا
ارشاد الى ما يوصل وخلق الضلال ايضا نوع من الاضلال فاريد بالهداية خلق الاهتداء
والايمان وبالاضلال خلق الضلال من قبيل ارادة الخاص بالعام فهو من قبيل الحقيقة
فتامل **قوله** ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد الخ تقرير التوهم ان المعنى الاول انما يفهم
اذا قيد الهداية باللام او الى والتقييد من امارات المجاز فيلزم كونه معنى مجازيا وقد قلتم
انه حقيقي والجواب بان التقييد على نحوين الاول التقييد بما هو من لوازم تعقل المعنى
المعنى كالتقييد بالفاعل ونحوه والثاني ان يكون التقييد بحيث لولاه لم يفهم هذا
المعنى بل يفهم غيره والتقييد ههنا من النحو الاول وامارات المجاز النحو الثاني هذا
هو المراد ثم اورد على الجواب بان هذا التقييد من النحو الثاني فانه لو ترك هذا التقييد
يفهم المعنى الثاني على ما صرح به في حاشية الكشاف فينبغي ان يكون هذا علامة المجاز
وانت لا يذهب عليك ان هذا التقييد اي المفعول ليس الا لان المعنى الاول لا يتعقل الا به
فان الارادة لا بد لها من مرئي يتعلق به الارادة فهذا التقييد لتوقف تعقل معنى الفعل
الا انه لولاه يفهم المعنى الآخر كيف ولو حذف المرئي مطلقا من اللفظ والارادة بان
جعل نازلا منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني لفهم المعنى الاول قطعا والضابطة
ساكتة عنه ولا يفهم المعنى الثاني على ما ذكره المص في تلك الحاشية الا اذا عدي الى

المفعول الثاني بنفسه فلم يكن هذا التقييد من قبيل التقييد الذي هو من امارات

المجاز بل قد يفهم المعنى مع عدم التقييد فافهم ولا تنزل فانه مزلة **قوله لان المتعدي بالحرف**

الخ حاصله ان ليس ههنا تقييد الا بالمفعول الذي لا يتعقل معنى الفعل المتعدي الا بتعقله

والحرف انما هو آلة التقييد فهذا التقييد مثل التقييد عند التعدية بنفسها والتزام هذا التقييد

ليس من امارات المجاز والتقييد الذي من اماراته هو التقييد الذي لولاه لافاد المعنى

الآخر وههنا لو ترك التقييد بالمفعول لم يفد المعنى الثاني البتة كما قدم فاندفع ما قيل ان

الحرف واسطة لكن التقييد ان كان من قبيل الثاني فلا بد من المجازية والا فلا دخل

لكونه واسطة في التقييد وايضا الحرف واسطة في تقييد معنى الفعل بالاسم وايصاله اليه

وهذا هو معنى التقييد لا انه تقييد بنفسه منفردا وجه الدفع ان المقصود انه ليس تقييد الا

بما قيد به عند التعدية بنفسها وهذا التقييد ليس من امارات المجاز فافهم وتشكر **قوله وقد نقل**

الجوهري الخ انت لا تذهب عليك ان هذا يبطل ما وضع المص في حاشية الكشاف

من القانون فانه يلزم حينئذ ان لا تكون الهداية في لغة الحجاز مستعملة في معناه الحقيقي

وهو ارائة الطريق اصلا الا اقل القليل اذ انزلت منزلة اللازم باعتبار المفعول

الثاني ولعله لاجل هذا حمل من حمل كلام المص في تلك الحاشية على ان مقصوده

الاشتراك اللفظي حتى لم يلزم عدم استعمال الهداية في لغة الحجاز في المعنى الحقيقي

بل هو ايضا حقيقي لكنه حينئذ يصير مناقضا لما قال في شرح المقاصد بل يكون باطلا

لعدم ذكر اهل اللغة المعنى الثاني ولو كان حقيقيا لذكروه ثم ان ما نقلنا سابقا من التهذيب

يبطل هذه الضابطة قطعا فانه صرح بان الهداية بمعنى الارشاد على كل تقدير من التعدية

بنفسها او بالى او باللام فافهم وتثبت ولا تتقدم ولا تتأخر

قوله او معنى الوسط في القاموس السواء العدل والواسط والمعنى هذا انا الطريق الذي

عطف تفسير للعدل ١٢

١٧

ولكن المجعول البسيط لا يكون الخير المطلق بل خير رفيق وخير رفيق لم يكن داخلا في حقيقة التوفيق حتى يتخلل الجعل بين الشيء وذاتياته

١٨

هو الوسط والعدل فان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا ارتفاع فيه ولا انخفاض فكني عنه **قوله** وفي التفسير الثاني اشارة فانه جعل الطريق المستوى هو الصراط المستقيم وليس المستقيم الا واحدا فانه اقصر الخطوط الواصلة والوحدة ههنا وحدة بالنوع فان المراد اما العقائد الحقة عموما او ملة الاسلام خصوصا وهما واحدان بالنوع فافهم **قوله** فالفرق بين الوجهين الخ فيه ان حاصل الوجه الاول على ما قرر انه يلزم من تقدم المعمول المضاف اليه الفصل او تقدم المضاف اليه على المضاف لاستلزامه تقدم المضاف اليه لانه عامله ولا شك ان ههنا تقدما على المضاف اليه مع المضاف فتعين المحذور الثاني وهو المحذور الذي لزم في الوجه الثاني فلا فرق يعتد به نعم لو قرر الوجه الاول بان امتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف الذي هو ممتنع وقرر الوجه الثاني بلزوم هذه الاستحالة لكان له وجه ويظهر الفرق ثم انه اعترض على الوجهين بانه لا يلزم تقدم المضاف اليه على المضاف عند تقدم معموله فانه وان استلزم تقدم المضاف اليه لانه عامله فهو يستلزم تقدم المضاف لانه عامل المضاف اليه وانت تعلم ان المقام اقناعي بل شعري **قوله** وهما لا يصلحان الخ لان الذاتي داخل في الذات فوجوده وجوده وجعلها جعله فلا يحتاج في ثبوته للذات الى جعل مستانف ثم اعترض عليه تارة بان التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير فالمطلوب الخير خارج عن حقيقته وانما الداخل الاضافة اليه فليس الخير ذاتيا له وتارة بانه لو سلم الدخول فالخير ههنا ليس صفة للمطلوب فههنا الخير صفة للرفيق فالجعل بينه وبين التوفيق فالذي هو ذاتي لم يتخلل الجعل بينه وبين الذات والذي يتخلل بينه وبينها ليس ذاتيا وتارة بان الذاتي هو مطلق الخير لا خير رفيق والجعل انما تخلل بينه وبين التوفيق فلا مجعولية لثبوت الذاتي

١٩

فلاحل بهذه الايرادات تخيرّ وقرر بان خير رفيق من لوازم التوفيق لان التوفيق لايكون الا خير رفيق فح يلزم تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وهو في قوة تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وهذا انما يتم لو ثبت ان خير رفيق من لوازم المهية ثم اورد ان هذا الوجه لو تم لدل على الفساد لا على الركاكة فان الركيك ماله نحو صحة وانت لا يذهب عليك انه يبقى له نوع صحة بالتزام التجريد عن الخيرية وح لا يبقى ذاتياله ولا من لوازمه فان التوفيق لمطلق المطلوب والمطلوب قد يكون شرا ايضا فتامل فيه ثم بقي ههنا كلام وهو انه انما يتم لو كان الجعل بمعنى التصيير حتى يكون المجعول اليه خير رفيق وهو ممنوع بل يجوز ان يكون بمعنى الخلق ويكون خير رفيق حالا والخلق اما تصيير الشيء موجودا كما يراه المشاؤن القائلون بالجعل المؤلف وح فالمجعول التوفيق والمجعول اليه الوجود فلا استحالة واما اخراج نفس المهية والحقيقة من الليس الى الايس واثر الخلق تقرر نفس المهية في الواقع بعد ما كان ليسا في حد حقيقتها ثم تنتزع منها الوجود وانتزاع اللوازم والتوابع وهذا الذي يراه الاشراقيون القائلون بالجعل البسيط وهذا الجعل لا يحتاج الى المجعول اليه حتى يتخلل بين الشيء وذاتياته ولا استحالة فيه اصلا اللهم الا ان يقال مقصوده ان المتبادر من الجعل الذي وقع بعده امران صالحان لان يحمل احدهما على الآخر هو التصيير وهو ههنا يستلزم المحال فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر من جعله بمعنى الخلق ويكون خير رفيق حالا مؤكدة فيلزم الركاكة وليس المدعى الابطال فتامل فيه قوله بين الظهور حال تعلق لنا بالتوفيق وبالخير فاما تعلقه بالتوفيق يوجب تقييده بمعنى الخيرية مطلقة وهي ذاتية او عرضية لازمة فيلزم المحذور القهقرى واما اذا التعلق بالخير فيصير الخيرية مقيدة وهو ليس ذاتيا ولا لازما كما اذا التعلق بالرفيق فلا يلزم الاستحالة ثم في تعلقه بالتوفيق او بالخير ركاكة من جهة اللفظ ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم

علیه کذا معمول اسم التفضیل فاما ان یتقدم مثله قبله ویجعل هو مفسرا او یقال الظرف
مما وسع فیه فیجوز فیه ما لا یجوز فی غیره فتامل فیه **قوله** وبهذا اندفع الخ اعلم ان اکثر
المحشین جعلوا وجه الرکاکة بلزوم تعلیل افعال الله تعالى بالاغراض فاوردوا انه یجوز ان
یکون اللام للانتفاع ولیس هو عوضا عائدا الى الله سبحانه بل الى العباد وبذا لا باس
به بل یجب فان افعال الله تعالى لا تخلو عن مصالح وفوائد کما بین فی غیر هذا الفن
والمحشی لما عدل عن هذا التعلیل الى التعلیل بلزوم المجعولیة الذاتیة فلا توجه لهذا
الایراد اصلا فافهم **قوله** لان المجاز فی النسبة ابلغ الخ قال الشیخ عبد القاهر فی قول
الشاعر انما هی اقبال وادبار فلو قیل ذات اقبال وادبار لافسد الشعر على نفسه واخرج الى
کلام مغسول مرذول بل المعنى انها تجسمت بالاقبال والادبار لکثرة تقبل وتدبر **قوله**
ویمکن تایید الخ یعنی ان اسم الفاعل حقیقة فی المباشر بالمبدء فی الحال ومجاز فیمن
یباشر فی الاستقبال وههنا الرسول صلى الله علیه وآله وسلم لم یکن مباشرا بالهدایة
زمان الارسال فلو کان بمعنى اسم الفاعل کان فیه تجوزان احدهما فی استعمال لفظ
الهدى فی معنى اسم الفاعل والآخر استعماله فیمن یباشر فی الاستقبال وانت لا یذهب
علیک انه لیس استعماله اولا فی معنى اسم الفاعل ثم استعماله فی المباشر فی المستقبل بل تجوز
اولا فی المباشر فی المستقبل فههنا تجوز واحد وهو استعماله فیمن یهتدی فی المستقبل
فالاولى ان یقال یلزم تجوزان تجوز فی الهدى المستعمل فی من یباشر فی الاستقبال
والآخر فی اجرائه على ذی الحال وجعله حالا فانه لا بد فی الحال من المقارنة لزمان
العامل وهذا مجاز فی النسبة الحالیة لصاحبها بخلاف ما اذا بقی على معناه واطلق على ذی
الحال مبالغة اذ لیس فیه الا المجاز فی النسبة ای فی اجرائه على ذی الحال لیس الا لکن یناسب
على هذا قوله وقد تبین فی محله الخ فانه لمجازیة المشتق فی المستقبل اولا لا دخل لها ههنا

٢٠

فافهم قوله والسر فيه الخ فيه انه ثبت ان اسم المصدر لم تعتبر فيه التلبس بالفاعل
لكن لا يلزم منه عدم صحة التجوز لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في نفس الامر
وعلاقة الحلول موجودة فيصح تجوز الحال للمحل وسماع الجزئيات في احاد المجاز ليس شرطا نعم
ان ثبت من ائمة اللغة النص على عدم صحة التجوز بهذا النحو تم الكلام لكن الدليل عليه بعد
تسليم انه هو النص لا هذا السر فافهم قال الشارح مقصد مبني للمفعول الخ في القاموس قدوة
مثلثة وكعدة ما تسننت به واقتديت به فالاقتداء لازم لا يصح جعله مبنيا للمفعول اللهم
الا ان يقدر الصلة اي هو بالاقتداء به حقيق لكن الحذف في محل الالتباس غير صحيح فالصواب
ان يقال الفاعل المتروك هو الامة اي اقتداء الامة حقيق بهم فافهم قال الشارح اي بان يقتدي
الخ جعل المصدر للمتكلم مما يأباه العربية قوله كيف ووصف الشيء الخ يعني انه على هذا الصدر وصف
الشيء بحال المتعلق وهو ليس وصفا للموصوف فان الاقتدار على هذا وصف له صلعم وفيه
نظر اما اولا فلان نفس الاقتدار وان لم يكن وصفا له صلعم لكن المقتدي اي اقتدار ما به
وصف له حقيقة بل التحقيق ان المصدر المجهول ليس الا هذا المقيد كما مرت الاشارة
اليه كيف وليس المفعول صفة حقيقة سوى هذا المقيد كما بين في محله وقد سلم ان المصدر
المجهول صفة له حقيقة وكذا هذا المقيد واما ثانيا فلان الصفة بحال المتعلق وان لم تكن صفة
للموصوف حقيقة لكنها قد يجاء بها في مقام المدح وتعطي ما ليس في الصفات الحقيقية من المدح
لا بدانها من متعلقات الموصوف ككف فما ظنك به واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون كناية
عن الكمال التام اذ من لوازمه اقتداء الغير فيحكى به ويقصد به ملزومه الذي هو صفة حقيقية
والكناية ابلغ من التصريح فافهم قوله لان اهتداءنا بما يليق بنا الخ تفصيله ان الاهتداء فعل
لازم فلو تعلق الظرف بيليق يبقى الاهتداء مصدرا معلوما ويصير المعنى ان الاهتداء اللائق
صلعم وليس فيه كثير مدح فان اهتداءنا اللائق بنا وكمال عظيم لنا واما اهتداء فاعل بكمال

من كمالاته قوله ولو قيل الخ يعني انه لو جعل مصدرا مجهولا او مصدرا للمتكلم يكون تعلق الظرف لاتفاقا بيليق لانه يصير المعنى ح ابتداء الغير به او ابتدائنا به يليق لكن لا يليق ان يتعلق به فانه يوهم ان ابتداء الغير به نفيد كمالا له واذا لم يتعلق به يكون المعنى ان ابتداء الغير لائق بالغير وانت لا يذهب عليك انه فعل لازم لا يجيء للمفعول من غير تعديته بالحرف وكذا لا يجيء المصدر للمتكلم ولو جعل الابتداء مبنيا للفاعل واريد ابتداء الغير وجعل متعلقا بيليق وقصد الكناية الى الكمال التام لكان اليق كما لا يخفى قوله ثم التلبس الخ فيه رد لما قيل ان اطلاق المستقر ههنا مبني على اصطلاح السيد المحقق وهو ان الظرف المستقر ما كان عامله مقدرا سواء كان عاما او خاصا لا على اصطلاح الجمهور من ان الذي قدر عامله عاما فقط قوله تحدد ذلك الوجه معها الخ حصول الالفاظ المرتبة والمعاني المرتبة قد يكون بانفسها فيكون العلم بها علما بكنهها ولا يكون الحاصل ح مرآة للملاحظة و يتعلق الملاحظة به تحاظا ووجدانيا اجماليا لانه لا يلتفت الذهن الى الامور المتعددة دفعة على ما هو المشهور ويمكن ان يحصل ذاتيات الالفاظ المرتبة من الجنس والفصل اعني الحد ويجعل مرآة للملاحظة اياها فيكون الحاصل ح متحدا بالذات مغايرا بالاعتبار واما المعاني المرتبة فليست داخلة تحت مقولة واحدة حتى يكون لها جنس وفصل اي حد فان المعاني هي المسائل والمسئلة مركبة مما هو مندرج تحت مقولات شتى فلا يكون ماهية حقيقية لها جنس وفصل اي حد فلا يتحقق فيها هذا النحو من العلم وقد يكون حصول الالفاظ والمعاني بالوجه ويجعل هذا الوجه مرآة لملاحظتها فيكون معلوما بالوجه ويكون الحاصل ح مغايرا بالذات متحدا بالعرض قيل الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان كان على المرتب الحاضر فلا بد من حصوله بالذات لان الحكم عند الشيخ والمحشي على ما هو معلوم بالذات وان كان على الوجه الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب كيفه

۲۲

وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات يتعلقان اولا بالذات الى الطبيعة من حيث
الاتحاد مع الافراد وانت لا يذهب عليك ان المقصود الحكم على الالفاظ المرتبة او المعاني المرتبة
ترتيبا خاصا وهذه الالفاظ والمعاني كلية فالحكم فيه على هذا المرتب الكلي قطعا لكن هذا المرتب
قد يتصور بالكنه او بالوجه فان علم الموضوع بالكنه ليس شرطا فالذي قال المحشي والتحرير
ان الحكم في المحصورة ليس على الافراد بل على ما يجعل عنوانا لها سواء كان ذلك العنوان متصورا
بالوجه او بالكنه نفسه بافيه فان الدليل الذي افاده من ان الحاصل والمتصور بالذات
العنوان دون الافراد فهو المحكوم عليه لو تم لافاد ان لا يصح تصور الموضوع بالوجه وقد يوجه بان
مبنى المحشي الكلام هنا على المشهور من ان الحكم على الافراد وان كان المتصور العنوان فافهم
فان قلت لا احد ان يلتزم ان المحكوم عليه لغاية تهذيب الكلام الوجه والمثبت له ذو الوجه
كما قالوا في المحصورة قلت لا يصلح للمحكوم عليه الا ما هو المشار اليه بهذا فان كان ذلك الوجه
فهو المقصود عند التعبير بهذا فلا يصح جعله عنوانا لذي الوجه حتى يصير محكوما عليه بالعرض والا فبناء اصلا
وان كان ذا الوجه فليس هو حاصلا ومعلوما بالذات فلا يصح كونه محكوما عليه فلا بد من البناء على
المشهور فافهم **قوله** وان كان عبارة عن ملاحظة الذهن الخ لما كان كون التفات الذهن بالذات
عند حصولها بعينها ظاهرا وانما كان الخفاء في نحو من الالتفات فيما اذا حصل بالوجه علل بقوله لان في
علم الشيء بالوجه الخ يعني ان الوجه في علم الشيء بالوجه متصور بالذات ومرآة لملاحظة ذي الوجه
فيكون المقصود هو ذو الوجه وهو يلتفت اليه بالذات فالالتفات الى الالفاظ والمعاني المرتبتين
بالذات وان حصل بالعرض بحصول الوجه ومن ههنا ظهر لك انه ليس من شان العقلاء ما قيل ان
التخصيص بالعلم بالوجه كما يستظهر من الاستدلال ليس من شان العقلاء فافهم **قوله** فالاشارة
اشارة عقلية الخ الاشارة اشارتان عقلية وهي تعين العقل الشيء بدون معونة الحس واشارة
حسية وهي تعين الشيء وتميزه بمعونة الحس سواء كان ذلك الشيء محسوسا بالذات او بالعرض

وقد يقيد بانه ههنا او هناك وقد يطلق على ما به التعين وهو الامتداد الآخذ من المشير المنتهي الى
المشار اليه والاشارة ههنا اشارة عقلية فان الالفاظ والمعاني المرتبة ملحوظة بالذات
وتميز عند العقل بحصول وجهها فيه او نفسها واستعمال اسم الاشارة الموضوع بازاء المشار اليه
المحسوس في المشار اليه بالعقل مجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس **قوله** وتخيل الاشارة الحسية
الخ قد يتخيل انه يمكن الاشارة الحسية ايضا فانها حاصلة في الخيال وهو قوة مودعة في الدماغ وحالة
فيه والحال في المتحيز بالذات متحيز يمكن الاشارة اليه ورده المحشي بان الاشارة الحسية تعيين الشي بمعونة
الحس والامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه فكلاهما يستدعيان الحضور عند الحاس
الظاهر اي دراكه بمعونة الحس الظاهر والخيال وان كانت قوة مودعة في المتحيز لكنه لا يدرك
بالحس فضلا عن الحس الظاهر فلا يصح الاشارة الى ما رتب فيه ويمكن الجواب ايضا بان المشار اليه
الامر الكلي من الالفاظ والمعاني ضرورة تكثرها بتكثر اللافظين والمدركين وسيجي اشارة ان الكليات
ليست محسوسة فافهم **قوله** فالقول بوضع الالفاظ للصورة الذهنية الخ التحقيق ان الالفاظ
موضوعة بازاء المعاني من حيث هي اي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني كليات
كانت او جزئيات لان المقصود من الوضع افادة ما في الضمير فلا يقصد افادة الشي مع التقييد
باحد الوجودين لانه لو كان الوضع للصور الذهنية لكان الاطلاق على الموجود الخارجي مجازا
ولو كان للموجود الخارجي لكان الاطلاق على الصور الذهنية مجازا وايضا لا يلزم حصول المعنى
بنفسه عند الوضع حتى يكون صورة ذهنية بل قد يكون حصوله بالوجه فلا يكون الوضع للصور
الذهنية هذا هو الذي اشار اليه المحشي فلا يرد عليه ان الحصول وان كان للوجه لكنه يجوز ان
يجعل مرآة لملاحظة الصورة فيوضع بازائها لان الوجه انما جعل مرآة لملاحظة المعنى
لا لملاحظته من حيث حصولها في الذهن فتامل وقد زعم البعض ان الوضع للصور الذهنية
والبعض انه للاعيان الخارجية واشار المحشي الى ان القولين باطلان كما نقل عن الشيخ

٢٥

المحقق قدس سره العزيز والتاويل ان الزاعم الاول اراد بالصورة الذهنية الشيء من حيث
هو فان الصورة ربما تطلق عليه ايضا والثاني اراد بالعين الخارجي مقابل الصورة الذهنية
اي الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فافهم **قوله** الوجود في الخارج عند المشير يعني
الوجود في الخارج بحيث يتعلق به الحس **قوله** بناء على ان الاعدام الزمانية الخ القائلون
بوجود الزمان قالوا الزمان موجود من الازل الى الابد في نفس الامر متخصصا كل من الحوادث
بازمنتها فكل حادث موجود في ازمنة حدوثه ولا يعدم عن تلك الازمنة والا لزم اجتماع
النقيضين بل العدم انما هو في ازمنة اخرى فهذا العدم ليس عدما في نفس الامر فان بان
حدوث الحادث يعني موجود في نفس الامر فلو تحقق هذا العدم ايضا يلزم اجتماع النقيضين
وايضا العدم في نفس الامر انما يكون بانسلاب الوجود عن نفس الامر وههنا لم ينسلب عنها
بل عن خصوص زمان سوى زمان الحدوث واذا لم يكن هذه الاعدام اعداما في نفس الامر فما
مآلها الى الغيبوبة زمانية ومثل هذا كمثل السلسلة من الدرر الماخوذة من الشرق الى الغرب
فكل درة موجودة في جزء من السلسلة ومعدومة في اجزاء اخرى لا يلزم منه كونها معدومة
في نفس الامر وانما يلزم العدم فيها لو انتفى الوجود من السلسلة فهذا مثل الزمان ثم افترق
القائلون بوجود الزمان فالفلاسفة منهم ذهبوا الى ان الزمان قديم غير مسبوق بالعدم في
نفس الامر غير متناه في الجانبين فالحوادث عندهم ايضا قديمة دهرية وانما الحدوث
باعتبار الزمان والاعدام السابقة واللاحقة كلها يرجع الى الغيبوبة الزمانية وليست اعداما
حقيقة والقائلون منهم بحدوث العالم ومنهم الشيخ المحقق قالوا الزمان متناه في جانب
الماضي كان معدوما في نفس الامر واذا كان هو معدوما فالحوادث المتخصصة بازمنة
الحدوث ايضا كانت معدومة فالاعدام السابقة كلها اعدام واقعية ثم اذا وجد الزمان
الغير المتناهي في جانب الاستقبال وجد كل حادث متخصصا بازمنة حدوثه وهي لا ترتفع

٢٦

عن الواقع بارتفاعها عن الزمان الذي بعده فالاعدام اللاحقة فقط ترجع الى
الغيوبية الزمانية وفيه كلام قد استوفى في موضعه فبناءً على هذا توهم ان للالفاظ
المرتبة حضورا في الخارج فلا يصح قول الشارح لا حضور للالفاظ المرتبة ورده المحشي بانه ليس
المنفي الحضور المطلق بل الحضور في الخارج عند المشير وهو الحضور الذي يكفي للمحسوسية
والمشاهدة حتى يوجب كونها محسوسة مشاهدة صالحة لتعلق الاشارة الحسية وليصح استعمال
اسم الاشارة على الحقيقة فافهم **قوله** مع ان الكلام ههنا مع المشهور الخ يعني ان الكلام
ههنا مع المشهور عند امثال المصنف او عند العرف العام فانهم يعدون امثال هذه التاويل
سفسطة غير معتد بها ولم يرد بالمشهور المشهور في كتب الفلسفة حتى يرد ان المشهور
عندهم قدم الزمان مع ما فيه في الدهر والواقع فافهم **قوله** الا ان يقال هذا من قبيل
ذكر الدال الخ لعل المراد ذكر الدال وارادة المدلول على سبيل الكناية فاريد بلفظ هذا النقوش
وحكم عليه بكونها مهذبة لا لان يتصف به وليصدق بل لان ينتقل منها الى الالفاظ فيصدق
بكونها مهذبة ولم يرد به انه ذكر الدال واريد المدلول مجازا كما يفهمه النظار في كلام المحشي
لانه على هذا التقدير يكون لفظ هذا مستعملا في مدلول النقوش لا في النقوش والا اجتمع الاستعمال في
الحقيقي والمجازي فافهم **قوله** اللهم الا ان يكون من قبيل الخ يعني ان الوضع للنقوش يصح
في المكتوبات التي يجمعها الكتاب من خطوط ثقات صاغة الكتابة ليعتاد كتابته مثل هذه
النقوش في الحسن والصفاء بان يوضع للنقوش الخاصة المشتملة على الهيئات الخاصة اسم
من الاسماء لكن لا يكون على هذه الدلالة على الفاظ معتبرة في المدلول **قال** الشارح
الا ان يحمل على المجاز الخ ان اراد بالمجاز المجاز في معنى هذا فلم يستعمل اللفظ في النقوش اصلا
وقد كان الكلام فيه فالمراد بالتجوز اما في الخبر فالمراد بغاية تهذيب الكلام الدال على ما هو مهذب
غاية التهذيب او في الاسناد فالمراد اسناد وصف المدلول الى الدال **قوله** هذا الاخبار

بدل الخ انما جعل الدلالة على التسمية لطريق الاشارة لانه من البين ان المقصود ههنا

مدح كتابه لا افادة تسمية لكن علم الدلالة على التسمية في خير الخفاء فان اللفظ مستعمل في معناه

الوصفي وليست التسمية من اللوازم التي ينتقل بها اليها ولو قيل يكون افادة التسمية قصدا

واردتها من اللفظ وجعل اشارة الى الاخبار بالوصف كما قال اهل المعاني في قوله تعالى

تبت يدي ابي لهب بان لفظ ابي لهب مستعمل في الشخص المسمى لكنه كناية بحسب المعنى الاصلي الى كونه

جهنميا لان ابا لهب يدل على التلبس باللهب لكان له وجه الا انه بعيد عن السوق فافهم قوله

فالمجاز بالنظر الى الاول الخ وجه تخصيص المجاز العقلي على تقدير التوصيف ظاهر فانه

على تقدير التسمية لا يخلو عن الركاكة فانه يرجع الى ان الحكم بالتسمية لهذا المعبر لانه يسمى به

المعبر عنه وهو كما ترى لا انه لا يصح التجوز في الخبر بل الذي يلزم منه التجوز في لفظ هذا ويج

لا يبقى مستعملا في النقوش فافهم قوله قد عرفت الخ فيه دفع لما اورده انه ذهب جمهور

المحققين ذهبوا الى وجود الكليات الطبيعية في الاعيان فلا وجه لنفي حضور طبيعة النقوش

الدالة على الالفاظ المخصوصة وتقرير الدفع ان المراد بالحضور في الخارج الحضور فيه عند المشاعر

اي بحيث يكون محسوسا مشاهدا صالحا للاشارة والكلي الطبيعي وان كان موجودا لكنه غير

صالح للاشارة والمحسوسية وح لا يحتاج الى ما دفع به البعض من انه مبنى الكلام على

مذهب المص من نفي وجود الطبائع عن الاعيان فهذا لا يخلو عن نوع ركاكة فانه لا كلام

في خصوص كلام المص بل في امثال هذه العبارات الواردة في مفاتيح الكتب فافهم قوله

تقت معنى تحادهما الخ حاصل الجواب ان الشخص عبارة عن الشيء المقرون مع العوارض

والكلي الطبيعي نفس ذلك الشيء ولا يلزم من محسوسية الاول محسوسية الثاني فاعترض

عليه بان الحس اما وارد على التشخص فهذا ليس من محسوسية الشخص في شيء لزيادة التشخص

عليه سواء كان وجوديا او عدميا واما وارد على الشخص المعروض للتشخص وهو نفس الطبيعة

من حيث هي فانه لا يبطل مرتبة الطبيعة لعروض التشخص بل يتأكد وجودها به فمحسوسية
التشخص بعينها محسوسية الطبيعة ودفع بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبائع حين معروضيتها
(بل بلا شبهة ان يقوم بها الطبيعة التي هي المحسوس بالذات ١٢)
للعوارض المخصوصة من الاين والوضع وهذا مرتبة التشخص ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة
مع قطع النظر عن تلك العوارض التي هي مرتبة الكلي الطبيعي وقال هذا الدافع وهذه غفلة
ممن قال ان التعين لما كان عدميا فالمحسوس الطبيعة فكانه فهم ان الشخص مركب من الطبيعة
والتشخص فتوهم ان التشخص لكونه عدميا لا يصلح للمحسوسية فبقيت الطبيعة محسوسة ولم
(اي اعتبارا وانتزاعيا ١٢)
يفهم ان المحسوس المعروض للتشخص من حيث هو معروض لكن العارض خارج وهو التشخص
ولا يخفى على من له ادنى مساس انه هب ان المحسوس الطبيعة المعروضة للعوارض لكن المحسوس
بالذات ما هو اما العوارض فهذا ليس في محسوسية التشخص الذي هو المعروض في شيء واما المعروض
وهو نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض لا تغير الحقائق عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة
من حيث هي وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة فيلزم محسوسية الطبيعة
والا فالتشخص غير محسوس هذا وتحقيق المقام انا قد بينا بيانات لا يحوم حولها شك شائبة
(اي الامر المحقق في هذا البحث هو الذي بيناه في حواشينا على شرح المواقف)
واحتمال في حواشينا على شرح المواقف ان التشخص ليس امرا عارضا للنفس الحقيقة
لا انتزاعيا ولا انضماميا بل الماهية بنفسها تتشخص فالماهية المتقررة من الجاعل هو المتشخص
وهو الطبيعة وهو بنفسها ما به الاشتراك وهو بعينه ما به الامتياز فالوجود واحد والموجود اثنان
الشيء الصالح للاشتراك والمتشخص وهو نحو من انحاء الاول ليس له مغايرة معه هذا وان
ابى عنه العقل المتوسط لكنه التحقيق الذي دل عليه البرهان فهذه الماهية المتقررة من الجاعل
تتعلق بها نحوان من الادراك ادراك بالحس وفي هذه النحو من الادراك غير صالح للاشتراك
وادراك بالعقل وفي هذا النحو من الادراك مشترك وصالح لتكثر الوجودات وهو الكلي الطبيعي
فالشخص بما هو شخص محسوس والكلي الطبيعي معقول غير محسوس فان قلت اذ حصل في الحاسة

(اعتراض على هذا الفرق وتقريره واضح ١٢)

الشخص وهو بعينه الكلي الطبيعي فقد حصل فيها الكلي الطبيعي فهو محسوس قلت لا يلزم
من حصول شيء في الحس ادراكه اياه بل ادراك كل حاسة مقصور على ادراك بعض
المدركات الا ترى انه يحصل المذوق في الذائقة مع الطعم واللون ولا يدرك به الا الطعم
فحصول الكلي الطبيعي في الحاسة لا يوجب ادراكه واذا تأملت فيما تلونا عليك من الحق الصريح
اندفع ما قيل التحقيق ان موضوع المهملة محسوس بالذات بخلاف موضوع الطبيعية لان موضوع
المهملة نفس الشيء من حيث هو ولا يتغير في المخلوط فافهم وقيل الكلي الطبيعي محسوس
بالعرض بمحسوسية الشخص فان الحس كما يتعلق بالذات بالشخص كذلك بالعرض بالكلي
الطبيعي والمحسوسية بالعرض كافية للاشارة وقال ما قلا عن المحشي الشيء قد يكون محسوسا بالذات
بمعنى نفي الواسطة في الثبوت والعروض كالاضواء وقد يكون محسوسا بالذات بمعنى
نفي الواسطة في العروض مع وجودها في الثبوت كالالوان والسطوح وقد يكون محسوسا
بالعرض بالواسطة في العروض وانت لا يذهب عليك ان المحسوسية عبارة عن الادراك
والتميز بالحس فان كان هذا التميز بالذات بان يتعلق الحس اولا وبالذات وتميزه فالشيء
محسوس بالذات وان كان بالعرض بان يتعلق الحس لشيء آخر بالذات وتميز هو عنده وتميز
بتميزه الشيء الآخر وادراكه فهو محسوس بالعرض والطبيعة من حيث هي التي لا يابى التكثر ولا تميز
بالذات عند الحس لا بالعرض بتميز الشخص فليس لها تميز عند الحس اصلا فلا يكون محسوسة اصلا
هذا ما يقتضيه النظر الفكري ثم في اعتباره القسم الاول من المحسوس بالذات نظر فان المحسوسية
امر ممكن فلا بد لثبوته لشيء من علة وهي الواسطة في الثبوت فلا معنى لنفي الواسطة في الثبوت
فافهم وقد يجاب بان مطلق المحسوسية غير كافية للاشارة بلفظ هذا بل لا بد ان يكون بحيث
لا يصلح لان يكون مدركا بغير آلة الحس والكليات وان كانت محسوسة بمحسوسية الطبائع لكنها
صالحة لان يدرك بالعقل الصرف من دون وساطة آلة هي الحس فلا يكفي محسوسية الطبائع

لاشارة بلفظ ہذا ولعل ہذا الجواب تام لان اشارات اہل العربیة لیساعده فلفظ ہذا موضوع
للمحسوس الذی لایمکن ان یدرک بغیر الحس الا ان حمل کلام المحشی علیه کما یظہر من ہذا المجیب
العبد مع ان فیه تسلیما لمحسوسیة الطبایع فہو تنزل والا لا یصح کما قد بان لک فافہم **قوله** وقد یاخذ
معہا بان یکون الخ دخول القید والتقیید معا او دخول التقیید وحده من تعملات العقل فلا یضر
نوعیة الکلی بحسب نفس الامر ثم انه یلزم حران لا الصدق الکلی علی الفرد والحصة لان الجزء
لا یصدق علی الکل الا باعتبار اخذہما بالنسبة الیه فیاخذه تارة من حیث ہو فیحمل علیه و
تارة بشرط لا فلا یحمل علیه کما فی الجنس فتدبر **قوله** فان قیل الحاصل فی الذہن الخ ہذا اما
اعتراض علی قوله قلنا معنی اتحادہما الخ وتقریره ان الموجود فی الذہن متشخص کما ان الموجود
فی الخارج متشخص فکما سلمتم انه لا یلزم من حضور تشخص الخارجی محسوسیة حضور الطبیعة فلا یلزم
من حضور التشخص وتعلقه فی الذہن حضور الطبیعة واما اعتراض علی قوله قد عرفت الخ
انه کما لاحضور عند المشیر للطبیعة کذلک لاحضور عند العقل لہا فان الموجود فی العقل شخص العقل
فاذن لا یصح الاشارة العقلیة فعلی کلا التوجیہین الکلام عن الارادة بالحضور الحضور
عند المشیر لا الحضور فی الخارج مطلقا **قوله** قلنا قد عرفت الخ تقریر الجواب علی التوجیه الاول
للسوال انه فرق بین ما فی العقل وبین ما فی الخارج فان الذہن له ان یلاحظ ما حصل عنده من
حیث ہو بل ہو المعلوم حقیقة بخلاف ما فی الخارج فانه لا یمکن ان یلاحظ الحس الشیء من
حیث ہو فاتضح الفرق وعلی التوجیه الثانی ان معنی الحضور عند العقل ملاحظته ایاه وللعقل
ان یلاحظ من حیث ہو واما الحضور عند المشیر فہو ملاحظة الحس ایاه ولیس للحس ان یلاحظ
ما حصل عنده من حیث ہو **قوله** وعبارة عن الحصول فی الذہن اه جواب آخر تقریره ان
الحضور عبارة عن الحصول فالحضور فی الذہن عبارة عن الحصول فیه ولاشک ان الکلی
حاصل وموجود فی ضمن التشخص الذہنی واما فی الخارج فلا وجود لہذا الکلی فانه عرض لافراده واستدل

فالعطف على قوله المراد بالحضور الحصول بعد تدقيق النظر الذي يعلم به عدم التسليم في كلام المحشي فيحتاج الى بيان العطف ١٢

١٣١

في الحاشية بأن حيثية الدلالة معتبرة فيه فلو كانت ذاتيا لزم المجعولية للذاتية والقائلون
بوجود الكلي الطبيعي انما قالوا بوجوده اذا كان ذاتيا للافراد وخرج بهذا الجواب عن
السوال الاول ايضا ولا يخفى على المستبصر ان الكلام كان على تقدير الارادة بالحضور الحضور
عند المشير بان تميز بالحس وبناء هذا الكلام على ان المراد بالحضور الحصول والوجود فلم يبق
الكلام متسقا وايضا ان الكلام كان اولا على تقدير تسليم وجود الكلي الطبيعي وههنا
على تقدير هذا الاعتذار بان ههنا لم ينكر وجود الكلي الطبيعي وانما انكر وجود الطبائع العرضية و
وهذا الاعتذار ليس بشيء فان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلي و
انكار المحسوسية ولو على التنزل والآن قد انكر وجود هذا الكلي لكونه من العرضيات فلم يتم الكلام
متسقا فتامل نعم يتوجه هذا الكلام ويتسق ان عطف على قوله المراد بالحضور في الخارج
الخ يعني ان الحضور فيه احتمالان اما ان يراد به الحضور عند المشير او عبارة عن الحصول في
الذهن فهذا ايضا جواب عما كان الاول جوابا عنه فالاول كان على سبيل التنزل وهذا على
سبيل التحقيق لكن السوق بظاهره يابى عنه فان قلت يابى عنه ما في الحاشية وبهذا يظهر جواب
آخر للسوال الاول قلت معناه ان هذا كما انه توجيه لكلام الشارح من الاصل كذلك يظهر به جواب آخر
للسوال المصدر بقوله فان قلت لكن على هذا يرد عليه ان السوال كان على تقدير ارادة الحضور
عند المشير وهذا التوجيه على تقدير ارادة الحصول فلا يصح الجواب فتامل **قوله** بل لا بالعرض
ولا بالذات الخ تحقيقه ان الشيء قد يوخذ في الذهن مجردا عما هو خارج عنه ويلتفت اليه نفسه
لا بما هو متحد معه فالكلي العرضي لكون المعروض خارجا عنه ومغايرا اياه قد يحصل في الذهن مجردا عنه
فح لا يتحد مع المعروض اذ عدمه شرط ح فهذا الكلي العرضي اذا كان مشارا اليه تعلق القصد اليه
لا من حيث انه متحد معه فهو حاصل حين الاشارة مجردا عن العوارض غير متحد معه اصلا لا بالذات
ولا بالعرض الماخوذ مع عدم الاتحاد بل بشرطه فلذا صح هذا تم الكلام واندفع ما يقال ان ما ذكره غير

كاف في نفي الوجود بالعرض فتامل قوله وتحقيقه ان التعين معتبر الخ اعترض عليه ان عدّ
اللفظين القائمين بلافظين والمعاني القائمة بذهنين واحدا لا يوجب اعتبار الوحدة الزائدة
في مفاهيم هذه الاسماء فان هذه الوحدة وحدة بالمحمول كما يقال زيد وبكر واحد في الانسانية
ولا بد للعلم الجنسي من تعين زائد على هذا واما هذا التعين فجميع المفاهيم فيه سواسية ولقائل ان
يقول ان العرف لا يعد زيدا وبكرا امرا واحدا بخلاف اللفظ القائم بلافظين او المعنى القائم
بذهنين ففيهما تعين زائد على تعين الطبيعة الذي هو وحدة بالمحمول لكن لا يذهب على من له
ادنى تدبر ان اللفظ اعتبر فيه تخصيص من كل الوجوه سوى تعين الموضوع وهذا التعين كلي
صالح لتعينات كثيرة حسب تعينات الموضوع فوحدة هذا الكلي مثل وحدة الانسان في
نفسه وهذا لا يوجب كون الالفاظ الموضوعة بازائه معارفا واعلاما واما عدم عد العرف
من التعدد تعددا فلغفلتهم عن تعين الالفاظ فلا اعتبار لاستحسان اهل العرف بل نقول ان التعين
الذي اثبتم لم يثبت الا وضع اهل النحو من التعين لمعاني هذه الاسماء وهذا القدر لا يكفي للعلمية
الجنسية بل لا بد فيها من دخول هذا التعين في معاني هذه الالفاظ حتى يكون المدلول للفظ
المتعين ولم يثبت بعد ومن ههنا ظهر لك فساد راي من زعم انها اعلام اشخاص ومن شناطنه
ان الكتاب كالتهذيب لا يصدق على مسئلة مسئلة وجملة جملة بل على المجموع وهو متشخص واحد وهو
فاسد فان المجموع ليس شخصا لتعدد وجوداته في اذهان كثيرة وفي لافظين كثيرين لتعدد
الوجودات يستلزم تعدد التشخصات قوله من قبيل اعلام الاجناس الخ هذا الراي
سخيف فان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة اللفظية كوجود لوازم المعرفة كالعدل
التقديري ولا ضرورة ههنا بل وجد لفظ القرآن منصرفا مع كون الالف والنون زائدتين
فلا علمية هناك لا شخصية ولا جنسية فافهم قوله وليست من قبيل الخ فههنا اربع احتمالات
الاول ان يكون اسامي الكتب موضوعة للتعينات الغير الشخصية من الالفاظ والمعاني

والثاني ان يكون موضوعة للتعينات الشخصية منها والثالث ان يكون موضوعة للماهية من حيث هي هي والرابعة ان يكون موضوعة للفرد المنتشر فاذا بطلت الثلثة الاخيرة تعين الاول واشار الى بطلان الثاني بقوله انها عواض والى بطلان الاخيرين بقوله فان تعين حتى وفيه شك فان نبا الاسم لا يقتضي تعيناً ذهنياً اذ يجوز ان يكون اطلاق الوحدة عليه باعتبار الوحدة النوعية والجنسية وغيرها لا باعتبار الوحدة الذهنية فلو كان كذلك لا يلزم ان يكون جميع الاسماء اعلاماً اجناساً الا ان يقوي هذه الدعوى ليس مطلقاً بل بالقياس الى ما وقع النزاع فيه ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الاسماء تطلق على الاشياء الحاضرة في الذهن من حيث انها حاضرة في الذهن وهذا ليس الا وحدة ذهنية فتكون اعلاماً اجناساً فان تعلق قصد المصنف بعين ليس الا باعتبار الحضور الذهني وحيث جهة الاسامي لا غير كما يشهد به الضرورة وان كان لها وحدة اخرى **قوله** ولا من قبيل اعلام الاجناس لا بل من قبيل اسماء الاجناس لعدم وجود المعرفة علاماتها في هذه الاسماء **قوله** على الاختلاف القولين قد اختلف في ان اسماء الاجناس المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر فذهب البعض الى الاول واليه ميل اكثر اهل العربية وذهب آخرون الى انها للفرد المنتشر واليه ميل اهل الاصول والنزاع في حال التنكير قد استوفي في موضعه واما علم الجنس فموضوع عند الاكثر للطبيعة من حيث هي لكن باعتبار حضورها في الذهن مع حضورها فيه فمدلوله مدلول المعرف بلام الجنس واحد الا ان لا اشارة هناك باللام وههنا بجوهر اللفظ وبعضهم قالوا انه موضوع للفرد المنتشر وهو مما لم يذهب اليه من يعتد بكلامه والعجب من الكل ما قال البعض انه موضوع للشخص الذهني المتحقق التعين والتعريف وذلك لانه لو صح هذا لكان اطلاق اسامة على الاسد الموجود في الخارج مجازاً ولم يذهب اليه احد فافهم **قوله** ما وقع في كلام المولدين الخ قد استدل على ابطال كونها اعلام اجناس بانها يصح دخول اللام عليها ويصح اضافتها فلا بد ان يكون قبل دخول اللام عليها والاضافة نكرات الا لما صح دخول اللام عليها ولما صح اضافتها فاجاب المحشي ره بوجهين الاول انه وقع في كلام المولدين فلا اعتبار به هذا غلط فاحش وزلة عظيمة فانه وقع في كلام الله تعالى التورية والانجيل والزبور والثاني انها في الاصل اوصاف فادخلوا اللام باعتبار لحاظ الاصل ثم ان هذا الاستدلال من اصله ناقص فان دخول اللام على الاعلام يصح سوى لفظ محمد على مسماه صلوات الله عليه وسوى لفظ علي رضي الله عنه مسماه الاكرام وكذا يصح اضافة الاعلام بعد التجريد عن التعريف قبله ايضاً كما يقال عمرنا اي عمر الذي هو سيدنا ونستمد به في مهمات امورنا ومقتدانا فخاد ضياء الدين رضي الله تعالى عنه فافهم **قوله** وتوجيه الاول الخ اذا كان المجاز في النسبة او في التاويل تقدير المضاف وفي السند فقول الشيخ هذا الكتاب كلام جند غاية التهذيب

بيان لحاصل المعنى لا بيان وجه الاعراب **قوله** واما الثاني فهو كما ترى الخ اي كيف لا علم ان نسخ الشرح مختلفة ففي البعض
كما ترى علينا بهذا الكلام المحشي وفي اخرى انسب كما ترى لا يظهر وجهه **قوله** لا تجويز ان يكون المراد باسم الاشارة الخ
وجه البعد ان هذا خلاف ما يتساق اليه الذهن في مثل هذا المقام فان المتبادر الاشارة الى الكتاب دون التصنيف الذي
هو فعل المصنف لا ان التصنيف معنى انتزاعي غير محسوس لان الكتاب المشار اليه ايضا غير محسوس والاشارة ههنا اشارة
عقلية كما مر تنزيلا للمعقول منزلة المشاهد وكون التصنيف غير محسوس لا يمنع الاشارة اليه فافهم **قوله** والاول كما اشار
اليه في الخ يظهر منه ان الثاني صحيح ايضا لكنه غير اولى وهذا لا يصح الا اذا كان التصنيف منزلة الحصة من تهذيب الكلام
فان المعاني المصدرية لا يصح حملها الا على حصصها عند المحشي وهو في الخ الخفاء **قوله** مع ان في الثاني الخ هذا انما
يتم لو ثبت من النحاة اولوية حذف الخبر من حذف المبتدأ والقائم مقامه ما اضيف اليه **قوله** الظرف ان كان متعلقا الخ
الظرف ان كان متعلقا بالتهذيب فيصح ظرف له او التهذيب في تحرير المنطق والكلام قد يجتمعان كما في هذا الكتاب
تفارق الاول عن الثاني كما في كتب الفنون الاخر وافتراق الثاني عن الاول كما في كتب هذين الفنين الغير المهذبة
لكن هذا البيان لا يفيد العموم من وجه بحسب الصدق بل لا يصح لان التصادق المتصادق لا يكون الا اذا كان احدهما
الاخر والذاتية ينافي العموم من وجه بحسب الصدق وان كان مستقرا فالمظروف الضمير المستتر الذي يرجع على الكتاب
الذي اشير اليه بهذا ولا يخفى ان تحرير المنطق والكلام متحقق معه دون العكس **قوله** وحاصل المعنى الخ فيه اشارة الى
ان مقصود الشارح ذكر حاصل المعنى لا وجه الاعراب **قوله** وجه المناسب الخ ولذا اقتصر الشارح عليه **قوله** لان المعنى
اللغوي الخ يعني ان معنى تقريب المرام تفهيم من كونه مهذبا فان الكلام المهذب مقرب قطعا والافهام ترك فيه
ما ينبغي او زيد فيه ما لا ينبغي به فلا يكون مهذبا وحينئذ لا يليق الظرفية فان الظرف في الاكثر يكون مخصصا **قوله**
فان التحرير الاصطلاحي يعني ان التحرير الاصطلاحي مشتمل على التقريب الاصطلاحي فان الكلام المحرر ما يخلو عن الحشو
والتطويل ويحتوي على ما ينبغي في افادة المقصود وحينئذ لا بد ان يكون مشتملا على الدلائل ان كان المدعي نظريا ويكون
هذه الدلائل مؤدية الى الدعاوي المقصودة فذكر التقريب الاصطلاحي بعد ذكره غير مستحسن وعلى ما قررنا لا يرد ان التحرير
يوجد في تحرير الدعوى المجرد عن الدليل ولا يوجد التقريب فلا اشتمال فان المقصود ان تحرير المنطق والكلام لا يكون
بدون الدليل كما لا يخفى ولا يرد ايضا انه لو اطلق الجمع فلا ظرفية التقريب بعد التحرير لان المراد بالبعدية في الذكر

قوله وتقريرها تقريبها الخ العينية او الصدق مشكل الا على وجه المبالغة قوله وعقائد الاسلام مفعولا ثانيا الخ هذا انما يصح لو كان التقريب بمعنى المقرر ويكون اضافة الصفة الى الموصوف والا فالمفعول التقريب ويجوز ان يكون عقائد الاسلام هو المرام ويكون المعنى تقريب عقائد الاسلام الى تقريرها ولك ان تقول في وجه البعد انه حينئذ لا يدل الكلام على ان المرام العقائد او تقريرها وان لم يدل على انه غيرهما قوله عطف على الاسلام الخ قيل هذا بعيد فان المعطوف في حكم المعطوف عليه والمعطوف ههنا يصير مفعولا سادا مسد الفاعل ومن المعطوف عليه قيل في توجيه كلام المحشي انه مبني على مذهب اهل الكوفة من جواز اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول فحينئذ يجوز ان يكون قوله بالاسلام سادا مسد الفاعل وقوله اهله منصوب على المفعولية فحينئذ اتحد وجه الاعراب لكون المعطوف والمعطوف عليه في محل الرفع وفيه ان المعطوف والمعطوف عليه يجب ان يكونا بحيث يتحد وجه الاعراب فيهما اظهر ما سدده وههنا لو اظهر الفاعل يصير احدهما ظرفا والاخر مفعولا فهذا العطف عجيب ثم الصواب في العطف ان يعطف على قوله ان يراد اي يمكن مجاز الحذف وان عطف على قوله واهله فله وجه صحة ايضا لان قيود المعطوف عليه لا يسري الى المعطوف ومن نسب الى النحاة الانكار فقد غلط واخطأ نعم نسب الى الحنفية رح انهم جوزوا تقييد المعطوف بقيودات المعطوف عليه لكنه لا يمنع الصحة فافهم قوله فان جعل الشئ عين الشئ الخ تحقيقه ان جعل الشئ عين الشئ لا يفيد انه لم يكن عينه قبل الجعل فان صلح للعينية بعد الجعل دل على صيرورته عينا بعد الجعل نحو جعل الطين كوزا وان لم يصلح دل على كون الحكم بالعينية مخترعا غير مطابق للواقع بحسب الظاهر نعم ههنا لما كان الشئ المجعول اليه مغايرا للمجعول لا يصح جعله اياه بمعنى ولا يفيد كونه مخترعا من الجاعل غير مطابق للواقع وعلى هذا لا يرد احتمال كون المجاز في النسبة فان المقصود فيه المبالغة وههنا ايهام لكون الحكم غير مطابق فلا يصح فافهم ومنه ظهر سر قوله في الحاشية لو جعل على سبيل الادعاء ليفوت المبالغة وقوله او يصير المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن البصر بالتبصرة معطوف على الجملة الشرطية والحاصل ان الادعاء باطل لفوات المبالغة ويكون المجاز لغويا بجعل التبصرة بمعنى البصر فافهم وبعضهم عطفوا على الجزاء وجعلوا الحاصل لو كان العينية ادعائية ليفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا فاحتاجوا الى التوجيهات الركيكة التي يابى عنها الذهن السليم قوله فانه لا تصور للتبصرة الخ يعني ان التبصرة لو كانت على الحقيقة لكان المفاد وجود التبصرة حين الجعل لا ادعاء مبالغة وقوله لكن حال التقييد ان التبصر غير موجود حين الجعل فيلزم انفكاك التبصرة

عن التبصر ولو ادعائی مع کونها متضایفین مستلازمین و لا شک فی الرکاکة الا انفکاک لا ادعاء ایضا و هذا
جواب سوال مقدر تقریره انه لم یلزم الانفکاک الحقیقی بل الادعائی
بخلاف ما اذا کان المجاز فی الطرف فانه یجوز رح ان یکون التبصرة بمعنی اسم الفاعل بمعنی الاستقبال
ابتداء لا بان یکون بمعنی اسم الفاعل و الاثم هو یکون مجازا عن المستقبل فلا یلزم وجود التبصرة فی الحال
فلا یلزم الانفکاک فاندفع ما قیل انه کان بمعنی المبصر هو حقیقة فیما قام به الفعل الذی هو التبصرة فی الحال فقد
لزم وجود التبصرة مع کون التبصر غیر موجود فافهم قوله و علی کلا التقدیرین الخ یعنی المراد تبصر المحاول نفسه من التعلم
المفهم فیکون من حاول التعلم او المراد تبصر الغیر بتفهیم المحاول فیکون المحاول معلما او التبصر لکلیهما علی کلا التقدیرین
نظرا الی صنعة المفاعلة و تحقیقه انه قد تقرر ان المفاعلة المشارکة الفاعل المفعول ان کان صالحا والا فیقدر
مفعول آخر یکون مشارکا و ههنا لما لم یکن التبصر صالحا المشارکة المحاول فیقدر مفعول آخر و هو من یتبصر منه
ان کان المحاول متعلما او من یتبصر ان کان معلما هذا غایة التوجیه لکلام المحشی و بعد یبقی فیه کلام هو ان المفاعلة
انما یجیء للمشارکة فی اصل الفعل المجرد فنحو ضارب زید بکرا یفید المشارکة فی الضرب فلو کان المشارکة ههنا ففی مصدر
حاول و المفعول المذکور صالح فان المحاول یحاول لکونه قاصدا ایاه و التبصر ایضا یحاول لکونه مقصودا فیرجع
حاصل المشارکة فی الحولان مع الشیء الی القصد فهو حاصل المعنی فح لا یوجب صنعة المفاعلة المشارکة فی القصد
ولا فی التبصر ثم بعد التنزل نقول کتب اللغة مشحونة بان معنی خصوص حاول قصد لا قاصد فلا یکون فی خصوص
هذا اللفظ مشارکة و لا باس فان فاعل قد یجیء بمعنی فعل فافهم قوله ان استعمال الخ و هذا رد لقول الشارح رح و قد
یحذف لا قوله فان علماء الاصول الخ فی الحاشیة اعلم ان المستثنی علی القول الاول لیس فیه الحکم اصلا سواء کان الاستثناء
من الاثبات و من النفی صرح به فی شرح العضدی شرح مختصر الاصول لکن المشهور ان الاستثناء عند الحنفیة رح
من الاثبات نفی و من النفی لیس باثبات و عند الشافعیة من الاثبات نفی و من النفی اثبات اعلم ان الذی جعله مشهورا
انما شهرته فی کتب الشافعیة و هو غیر مطابق لکتبنا معشر الحنفیة ثم لم یصرح الامام ابو حنیفة رح فیه شیئا و انما
اختلف متبعوه فذهب بعض المشائخ الی ان لا حکم فی الاستثناء اصلا و ذهب آخرون و هم معظم مشائخنا مثل الامام
فخر الاسلام و الامام شمس الائمة و القاضی الامام ابی زید الی ان فیه الحکم من النفی اثبات و من الاثبات نفی لکن بالاشارة
و هو الحق و قد بینا فی شرح المسلم برهان لا یحوم حوله الشبهة و اما الشافعیة فذهبوا الی ان الحکم فیه بالعبارة ثم قال فی الحاشیة
ای المحشی

واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعها للتوحيد الخ وهذا
الجواب ايضا غير مطابق لكلمات مشايخنا الكرام فان الامام الهمام فخر الاسلام نص على انتفاء المنقول الشرعي الذي
وضعه الشارع والجواب المطابق ان المخاطب لم يكن في ذلك منكرا بل مشركا فوجود الله تعالى كان مركوزا في
عقولهم فهو طلبوا بالايمان بنفي الشريك قال محققوهم اشير ايضا الى وجوده بالاستثناء ثم ذلك صار عرفا في المتشرع
في التوحيد ثم قال ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج فلا
واسطة بين الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية فلا يلزم من نفي الحكم
بالثبوت انتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت ولعله اراد بما في الخارج ما في نفس الامر وهذا احسان الى من لا يقبله
فان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي بالاتفاق بان يدل الكلام على الكلام النفسي الذي هو المعنى باعتبار
فينتقل به اليه وانه دال على المعاني على الاختلاف بين المشهور والتحقيق فليس بين الفريقين خلاف اصلا في ان
المعنى نفس النسبة لكن الخلاف في الاستثناء انما هو في ان كلمات الاستثناء هل وضعت للاحكام مخالفة لما قبلها اثباتا
لما بعدها او لاخراج ما بعدها وجعله في حكم المسكوت كما هو عند طائفة من الحنفية او للاخراج بحيث يشير الى ان
ما بعدها مخالف في الحكم كما هو عند محققيهم فهذا اختلاف مبتدا ليس مبنيا على خلاف آخر ثم قال وكان ما هو المشهور مبني على
ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه النسبة السلبية وعلى ان العدم اصلي في الاشياء كما اذا قيل جاء في القوم الا زيدا يكون زيد
مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء نفيا وهذا شيء عجاب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الا استثناء
موضوعة لسلب النسبة السابقة وبعد فيه كلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فثبت حكم
مخالف لازم للايجاب وهو خلاف ما هم واما ما ذكر من حديث العدم الاصلي فصحيح الا انه لا يكون ح الحكم المخالف
من جهة الاستثناء ودلالته عليه بل من خارج وقد يكون من النفي ايضا اثباتا بقرينة الاباحة الاصلية فافهم وههنا
كلام صحيح موضعه علم الاصول **قوله** قد علمت ان النقوش غلبت بمعنى الكتاب الخ تذكير لما مر ان الكتاب باعتبار التعلق
بغرض المصنفين تهذيبه وترتيبه ليس الا المعاني المدلولة للالفاظ او الالفاظ الدالة على المعاني اذ الكلام في كتب الفنون لا التي
من قبيل المجموع المخطوط وغرض المصنفين يحتمل ان يتعلق بترتيب المعاني كما شاهد في بعض كتب المعقول او بترتيب الالفاظ
كما هو في مثال المقامات الحريرية والديوانات او بترتيب كليهما وهو الاكثر في الكتاب الفن عبارة عن احد الثلثة على حسب

قصد المصنفين قوله فكانه اشار الى ان النقوش الخ يعني ان الكتاب ان كان عبارة عن النقوش فلا يعتبر فيه الخصوصية سوى الدلالة على الالفاظ فانه باي نحو من الخطوط كتب فهو ذلك الكتاب بعينه ولا يتغير بتغير الخطوط ما دامت الدلالة على الالفاظ باقية فعلم ان الخصوص النقشي غير معتبر في مفهوم الكتاب وان كان الالفاظ والمعاني فلهما خصوصية معتبرة سواء الدالية والمدلولية فانه يختلف الكتاب بتغير الالفاظ والمعاني في انفسهما وان كانت الدالية والمدلولية باقية فافهم قوله وليس متعلقا بالخصوصية فانه لتعيد حران الخصوصية المعتبرة بنحو الدالية والمدلولية قوله فانه على ذلك التقدير ايضا الخ لان البيان ليس ظرفا حقيقيا فلا بد من الاقامة ثم ان العموم على ذلك التقدير بحسب التحقق فقط دون الصدق فان البيان معنى مصدري لا يصدق على النقوش ولا على الالفاظ والمعاني قيل ولك ان تقول ان العموم ههنا بحسب الصدق ايضا فان الصدق اعم من الحمل المواطاتي والاشتقاقي والبيان محمول اشتقاقا ولا يذهب عليك ان هذا بعيد كل البعد فانه لا يقال السواد اعم بحسب الصدق من الغراب فافهم ثم ان تقدير الثبات في البيان وان كان لا يغني عن اقامته للشمول العمومي لكنه اوفق بالغرض فان المقصود من مجموع الكتاب الاول في كذا انه مشتمل على بيانه قوله اما جميعها الخ على هذا يلزم ان لا يكون احد فيتهاز لا حكيما اذ لم يحصل له جميع المسائل قطعا قوله فان اريد بالعلم الخ اعلم ان ههنا معان اخر للعلوم المدونة يطلق عليها اطلاقا شائعا اد تجوزا او اشتراكا الملكة ويقال لها الصناعة وميل الحسن في المطول الى ان اطلاق العلم عليه حقيقة وادراك المسائل كلها او بعضها الذي يترتب عليه الغاية فان اريد به الملكة فالعموم المطلق لا يصح فان الكتاب باي معنى اخذ يوجد بدون الملكة وكذا الملكة بدونه بل العموم عموم من وجه ان وجد حصل ستوقد الذهن بحيث يحصل له ملكة بهذا الكتاب الواحد والا فلا بد من تقدير انه اريد ادراك الجميع فلا يصح كما اشار المحشي في ارادة الجميع من المسائل لا عموم والا الكلية وان اريد ادراك البعض المعتد به فالعموم عموم مطلق لكن الاحرى على هذا التقدير تقدير التحصيل فافهم قوله وجعل حكم اكثر الاجزاء الخ لا يبعد ان يقال المراد القسم الاول في المنطق وما يتعلق به ومقاصد القسم الاول هي المنطق لكن حذف اتكالا على مسارعة الذهن اليه قوله الاغماض عن حيثية التغاير فان اهل العرف لا يعدون التغاير بحسب الحيثية تغايرا فلا يبالون بالحكم الجزئية قائل فيه قال الشارح رح يعني ما ذكره الخ تبع الشارح المحقق في تفسير المقدمة حتى جعلها لفظا مشتركا بين المعنيين المذكورين الذي شجعه على ذلك امران الاول ان في كلام المقدمة في الرسم الغاية والموضوع

فلو كانت منحصرة في مقدمة العلم لم يصح الظرفية والثاني انه لا يصح توقف الشروع على ما ذكر في المقدمة المسماة ان اصطلاح مقدمة الكتاب لم يوجد في كتب القوم وايضا لا يكفي للتقديم امام المقصود نفس الارتباط والنفع بل لا بد من توقف الشروع او البصيرة ويرجع الى مقدمة العلم واجيب عن الاول بانه وان لم يوجد صريحا في كتب القوم لكنه يخرج عن كلامهم اشارة بناء على تحقيق ما قال السيد السند فان القوم ما ذكروا الا معنى واحدا هو الذي سماه مقدمة العلم وهي الادراكات ثم توسعوا واطلقوا على مدركاتها لانها ايضا مما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة ثم لما ارادوا الافادة وكان لا يمكن الا بالفاظ دالة عليه فتوسعوا واطلقوا على ما يدل على تلك المدركات لانها مما يتوقف عليه الشروع مطلقا او البصيرة عند الافادة وقدموا تلك الالفاظ ومعانيها على الالفاظ الدالة على المقاصد او المعاني المدلولة بها وعلى هذا صح الظرفية فانهم ارادوا ان الالفاظ الدالة عليها او المعاني المدلولة بها في تلك المعاني او الادراكات هذا القدر من الاطلاق مسلم واما ان المقدمة عندهم معنيين بما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة ومعنى آخر مما لا يتوقف عليه على مدلولاتها ولا على ادراكاتها الشروع كما لفصح في شرح الشمسية فليس في كلام القوم لا اشارة ولا صريحا ومن ههنا ظهر سقوط الاعتراض الاول الموجب لاختراع هذا الاصطلاح واما الامر الآخر فقد صرح القوم بان المراد ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة وما قال المص في شرح الشمسية ان البصيرة غير مضبوطة فجوابه انه وان كان غير مضبوطة لكن لا يجب الضبط فان الامر فيه محاول الى قصد المصنفين فمن قصد البصيرة على حد جعل المقدمة على هذا الحد ولذا قد يزاد وينقص والحق ان التوقف ليس توقفا حقيقيا بل الترتب وهو صحيح قطعا واجيب عن الثاني بان التوقف انما هو على الادراكات لا على الكلام الذي تحصيلها ومقدمة الكتاب هي الثاني ومقدمة العلم الاول فلا اول وفيه تامل ستطلع عن قريب **قال** فالمبين مقدمة الكتاب الخ الفرق بهذا الوجه غير صحيح فانه يلزم منه ان يكون مبينات مقدمة الكتاب مما يتوقف عليه الشروع مطلقا او على وجه البصيرة والذي يجب على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح عليها توقف الشروع والمعتبر في مقدمة العلم فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امرا لا يكون المبين بها مما يتوقف عليه الشروع فالفرق بكون المبين مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي فلا يصح **قوله** المشهور تخصيص مقدمة الكتاب الخ الذي اوقعهم فيه هو انهم وجدوا في كلام المص في تفسير المقدمة لفظ مخصوص المقدمة **قوله** الكلام الخ اشارة الى دفع ما وقع ايهم في الغلط بان الكلام يطلق على الملفوظ الدال على

متصل بقوله لرفع ١٢

المعقول الذي يسمى كلاما نفسيا في المشهور ثم الظاهر من هذا ان المراد في التفسير مطلق الكلام هو بعينه من قبيل اطلاق

المشترك على المعنيين اللهم الا ان يراد ما يطلق عليه الكلام مجازا والاولى ان يقال يتصور في التفسير على حد الاحتمالات

ليقاس عليه احتمالات اخرى وليس المقصود الحصر **قوله** والمعنى من حيث التعبير الخ دفع لما عسى ان يتوهم ان مقدمة الكتاب المبين بالكسر

فيكون غير المعنى الذي هو المبين بالفتح تقرير الدفع ان المعنى من حيث انه معبر بالالفاظ مباين لنفسها لا من هذه الحيثية الا ان

النسبة للتبيين ليس لا يخلو عن كلفة الا بالتعرض **قال الشارح** فلا يرد ما قيل الخ القائل السيد المحقق وعبارته بكذا ان ما جعله في

هذا الكتاب مقدمة العلم من بحث الموضوع والغاية جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا ونفى

توقف الشروع في العلم على هذه الامور فحينئذ لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في توجيه تقسيم المقدمة في حد العلم

وموضوعه وغايته الى تكلف لان هذه الامور حينئذ مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج فيه من اثبت مقدمة العلم فقط فحملها

وغيره على احد ضمين احدهما ان ما جعله ههنا اي في المطول مقدمة العلم هو الذي جعله في شرح الرسالة مقدمة الكتاب فلزم

الاتحاد بينهما وقوله ونفى توقف الشروع ايراد آخر فاجاب بان ما جعله مقدمة العلم ههنا هو المبين بالفتح والذي جعله

مقدمة الكتاب هناك اي في شرح الشمسية هو المبين بالكسر الذي يفصح عن كلام السيد انه اعتراض احد يعني الذي جعله مقدمة العلم

وادعى انه مما يتوقف عليه الشروع وهو بعينه الذي نفى توقف الشروع عليه في شرح الرسالة ولا يندفع بما ذكره الشارح

ثم اشار الى اعتراض آخر بقوله ويحتاج يعني انه لما لم يتوقف الشروع على هذه الامور عنده فهي ليست مقدمة العلم وقد اطلق

القوم عليها لفظ المقدمة فهو اذن مقدمة الكتاب فيلزم اتحاد الظرف والمظروف والذي يشجعه على تغيير التفسير واعتبار مقدمة

الكتاب فاجاب بان المراد بالمقدمة المبين بالكسر هو الظرف والمظروف المبينات فيجب من اعتبر باسماء مقدمة العلم فقط

فيبطل ما يشجعه عليه فافهم **قوله** على انه اخذ التوقف بمعنى مطلق الارتباط والنفع او بعيد لنفع الارتباط فقد يكون فيما يذكر

في الخاتمة فعلّه اراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه الشروع والتحصيل فالمحصل ان المراد في المطول ان التوقف بالصحيح

دخول الفاء واراد في شرح الرسالة التوقف الحقيقي فنفى ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آبية عنه حيث قال ولعدم

فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل عليهم امران احدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلثة على ما ذكر في هذه المقدمة

وقد ذكر السكاكي في الآخر فن المعاني والبيان فهذا القيضي اقتضاء ظاهرا ان المراد في تفسير مقدمة العلم التوقف الحقيقي عنده

وايضا شنع المصنف في شرح الرسالة تشنيعا بليغا على من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع فلو كان عنده التوقف سواء الحقيقي

ومعنى آخر فلا وجه للرد عليهم ثم قد يدفع التناقض بان ما ذكره في المطول ذكره

على سبيل الشهرة وما في شرح الرسالة على ما هو المختار عنده وفيه شئ يظهر بالتامل الثاني

ان ما وقع في بعض الكتب ان المقدمة في بيان حد العلم وغايته وموضوعه زعما منهم بان هذا عين المقدمة فهذا لم يصرح

في ان ما هذه الامور الثلثة مقدمة العلم ومقدمة الكتاب شيء آخر فح لا بد من التسامح الا يشكل عليه ما يشكل على المقصر على مقدمة العلم

فافهم قوله او الثاني اى المعنى الذي الانكشاف هو العلم الحقيقي وهو الذي يبحث عن حقيقته انه جوهر او غيرها ومن ادعى بداهة

كنهه فان اراد العلم الحقيقي فقد غلط ونعم العلم حقيقة لا يبحث عنه الا ان اراد المقصد فهو حق الا انه لا نزاع بينه و

بين قائل الكسبية فانهم ارادوا العلم الحقيقي قوله هذا ما ذهب اليه الجلي من النظر الخ الظاهر انه اراد ان كون الصورة علما

يقتضيه الجلي من النظر والنظر الدقيق يحكم بان العلم الحالة الادراكية وح يرد عليه ما قيل ان الحالة الظلية ليست كاسبة ومكتسبة

فيجب ان لا يكون مراده ايضا كما قال في المقصد ولذا جعل بعض المدققين انه اشارة الى تمام الكلام السابق يعني ان ما

متعلق الغرض العلمي لكونه كاسبا ومكتسبا هو ما يحكم له الجلي من النظر فان الكاسبية حقيقة ليس الا المعلوم والنظر الدقيق يحكم بان

متعلق الغرض ما ينكشف به المعلوم وهو الحالة فلا يرد ما قيل انه ان اراد ان كون العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب

المنطق مما يتعلق به الغرض ما يحكم به النظر الجلي فهو باطل فانه من الاوليات انه مما يتعلق به الغرض وقد قال في حاشيته

على الرسالة القطبية ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتساب وان اراد انه

المطلق فمسلم لكن سوق الكلام يابى عنه وذلك لانا نختار الاول ونقول ان الغرض العلمي لم يتعلق به بل معلومه فانه يحكم بكونه

متعلق الغرض العلمي الكاسب الذي هي الصورة نظر جلي بل متعلق الغرض المعلوم والغرض انما تعلق بالعلم لكون معلومه

كاسبا ومكتسبا على ما يحكم به النظر الدقيق والعلم بذلك المعلوم حقيقة الحالة الادراكية فهي مورد القسمة هذا تحقيق كلامه على وفق

مرامه ولعل هذا هو المراد بما قال في حاشيته على الرسالة القطبية يعني ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ما له

دخل في الاكتساب بان يكون معلومه كاسبا ومكتسبا او قال على المشهور الذي يحكم به النظر الجلي والاول اولى فتامل قوله ح

حالة ادراكية الخ قيل انه الحالة اما انتزاعية فلا نجد حين الانتزاع الا مفهوم الانكشاف ونحوه لا نجد

حالة اخرى ولا تكون ايضا من مقولة الكيف ما ثبت انضمامية فانما ضمت بالصورة فيكون الصورة عالمة الا النفس لان العالم يقوم

بالعلم واما بالنفس فضعيفا شيئان الصورة وهنا لحالة فنقول انما قال شارح التجريد من ان في الذهن امرين الصورة

والحالة الاخرى لا انه لا نقول بقيام الصورة بل بالحصول فيه فقط وح يرد ما اورده المحشي عليه من انه اذا حصل الصورة
فقد انكشف المعلوم بها لكونه حاضرا بنفسه فاي حاجة الى الحالة الاخرى وقد يورد بوجه آخر هو ان الحالة ليست
انتزاعية فان قامت بالصورة فهي العالمة وان قامت بالنفس فلا يكون عارضا للصورة وقد صرح المحشي بالعروض ويمكن ان يقال
الحالة قائمة بالنفس لكن بقيام الصورة فان الصورة والحالة متحدان وجودا عند المحشي لكونهما محمولة عليها وقيام المتحدين
يوجب قيام متحد الآخر وح لا يلزم ان يكون الصورة عالمة اذ من موجبات حمل المشتق قيام المبدأ لا حمله اتحاده وليس
مال شارح التجريد فانه عنده موجودان مستقلان وههنا موجود واحد هو مبدأ الانكشاف لكن لا نسلم اطلاق اسم
مبدأ الانكشاف حقيقة ولك ان تقول المدلول الاتحاد ههنا اتحادا بالذات بان يكونا مع كونهما حقيقتين قد اتحدا
وجودا وذاتا فانه محال كما ستيفضح انشاء الله تعالى عنقريب بل لو كان الاتحاد لكان بالعرض بان يكون الوجود حقيقة
للصورة ولكن العقل بضرب من التحليل ينتزع امرا ويحمله على المنتزع منه بانه هو هو فح صارت الحالة صفة انتزاعية فيدخل
في الشق الاول وبطل بانا لا نجد حين الانتزاع صفة سوى الانكشاف لا سيما صفة محمولة لتكون منشأ الانكشاف ثم نقول
ايضا ان الكلام فيما هو منشأ الانكشاف ومطابق العالمية هو ليس امرا انتزاعيا والا فلا بد له من مصداق ومنشأ الانتزاع وهو
ليس ذات العالم والا لما صح سلب العالمية ما دامت الذات بل هو صفة اخرى غير انتزاعية هي العلم حقيقة فاذن لا يكون
الحالة التي بها الانكشاف امرا انتزاعيا ولك ان تقول ايضا ان الحالة لو كانت متحدة في الوجود ومحمولة على الصورة
يلزم كون الصورة كيفا ايضا لان في اثبات المحمول واجبة بحمل بالشكل الاول فلا معنى لكون العارض من مقولة الكيف والمعروض
من اي مقولة كانت لا ان يقال ان المعروض من مقولة اخرى لذاته كيف بالحمل العرضي بناء على ان الكيف ليس ذاتيا
للجميع يصدق هو عليه بل لما يصدق هو عليه حملا ذاتيا فتامل وقد يجاب عن الآخر بان الحالة قائمة بالنفس كقيام
السرور والعموم لا شك فيه ولا يلزم ان لا يكون عرضية للصورة اذ ليس الحمل على الاتحاد في الوجود فانا قد ابطلناه بوضعه
ببرهان قاطع بل على الحلول وهو اعم من ان يكون احدهما حالا في الآخر او يكون كلاهما حالين في محل واحد وههنا الصورة و
الحالة كلتاهما حالتان في النفس فيكون احدهما خارجة ومحمولة وهذا كما يحمل الضاحك على المتعجب لكونهما حالين في ذات
واحدة ثم اورد هذا المجيب بان الحمل لا يكون في المواطاة لان هذا لا يكون الا في المشتقات دون المبادي ثم اجاب بان الحالة
مفهوما وهو مبدأ الانكشاف ولا شك في حمله مواطاة على الصورة حقيقة وهو مبدأ من المبادي في خصوص المبدائية ممنوع

عن الحمل المواطاتي بل يكون محمولة اشتقاقا فيقال الصورة ذو حالة انتهى و لا يذهب عليك ان هذا الكلام لا يخلو عن
الاختلال فان المحشي قد صرح بان الحالة عرضية للصورة و كتب المنطق مشحونة بان العرضي ما يكون خارجا محمولا بالمواطاة
و لا يكفي حمل الاشتقاق فلا يقال للسواد انه عرضي للجسم و قد صرح السيد السند و غيره من المحققين ان في تمثيل العرضي
بالضحك مسامحة ثم قال ليس مدار الحمل على الاتحاد في الوجود و احال بيانه الى حواشيه فيتفقص عليك حاله فاعلم ان القوم قالوا
الحمل اتحاد المتغائرين بنحو في الوجود و ابطله صاحب العروة الوثقى بما نقله عن الشيخ في مذهب فرفوريوس من العلم اتحاد
العاقل بالمعقول انه لو صح اتحاد المتغائرين فكلاهما اما موجودان او معدومان او واحد منهما موجود و الآخر معدوم و على
الشقوق لا اتحاد فاذن الحمل فيما عدا حمل النوع على الشخص ليس الا الحكم على الذات بانتساب المبدأ اليه الخ و تبعه هذا القائل و
زاد ان تم في الحمل على الذات لكن لا يتم في الحمل على العرض فلانا نختار ان الموجود احدهما حقيقة بالذات و الآخر باعتبار
وجوده اليه ثانيا و بالعرض بان يكون علاقة خاصة بينهما ينتزع العقل بها و يحكم بانه هو فلا استحالة فيه فلا تغفل عن هذا الانتزاع
و الحمل في المشتقات قيام المبادي ثم انه لو سلم ان هو الحمل هو الحلول لكن ليس حلول المحمول بل حلول مبدئه فمعنى الحمل في
المشتقات ليس الا حلول المبدأ بالذات و انتسابه اليها فلا يكون الحمل اذ في المبادي قد سمعت في ذلك المحقق صاحب العروة
الوثقى لعله هذا فحينئذ لا يكون الحال في شيء محمولا و لا احد الحالين في محل محمولا على الآخر فلا ينفع ههنا و لو سلم مدار الحمل الحلول
الاعم من حلول المحمول و حلول المبدأ لكن لا يجوز ان يكون اعم من حلول احدهما في الآخر و حلولهما في الثالث و الا لزم ان
يقال الضحك محمول على التعجب و ما قاس عليه من حمل الضاحك على المتعجب فليس بشيء فان الحمل هناك للضاحك على افراد
المتعجب و الضحك حال فيها لا على مفهوم المتعجب العارض لهذه الذات الواحدة ثم ما قال من ان مفهوم الحالة محمول على الصورة
ففيه او لا ان هذا غير صحيح فان الصورة لا يصدق عليها انها مبدأ الانكشاف فان مبدأ الانكشاف ليس
الا الحالة عنده و انما الصورة شيء آخر في محلها كالشجاعة و ان كفى هذا النحو من المقارنة لحمل وصف احدهما على الآخر
لكانت الشجاعة ايضا مبدأ الانكشاف و ثانيا انه لم يكن الحالة عرضية للصورة حينئذ بل عرضه عرضي لها ثم ما جوز
من كون الحالة محمولة بالاشتقاق على الصورة و تصحيح الصورة ذات حالة لا يوجب ان يصح كون الصورة عالمة لان مشتق
المحمول بالاشتقاق يجب حمله على ما حمل عليه المبدأ اشتقاقا فافهم ثم اعلم ان الذي رد على المحشي انما هو جعل الحالة عرضية
محمولة و تزييف قول الشارح التجريدي اما نفس الحالة فهي صفة قائمة بالمدرك لها تعلق خاص معلوم هي مبدأ الانكشاف و هي التي

بحر عنہما مشائخنا الماتریدیۃ بالحالۃ الانجلائیۃ وہذا ہو الحق عندنا لیس علی شارح التجرید کلام الا فی قولہ
ان الصورۃ حاصلۃ فی الذہن غیر قائمۃ بہ فان الحصول من دون القیام غیر معقول لان النفس لیست کالزمان والمکان
وتعقل اتصافہا فی الذہن ایضا فلا شناعۃ فیہ ایضا الا انہ لا یندفع بہ ح ما قصد اندفاعہ من کون شیٔ واحد جوہرا
وعرضا والحاصل ہو مندفع فی نفسہ کما افادہ الشیخ وغیرہ انہ لا شناعۃ فیہ فان العرض عرض عام یعرض بجمیع المعقولات فی
الذہن وان تسع منہا فی الخارج اما الصفۃ القائمۃ التی سماہا علما فہی بعینہا الحالۃ المذکورۃ واما ما ذکرہ المحشی المذکور سابقا من
ان حصول الصورۃ کاف فی الانکشاف فلا احتیاج الی الصفۃ الاخری ففی غایۃ السقوط لان مبناہ علی ان مبدأ
الانکشاف ہو حصول المعلوم الذہنی ولم یدل علیہ دلیل وکیف یسلم من قال ان مبدأ الانکشاف حالۃ اخری وقد بینا
فی حواشی شرح المواقف ان الدلائل القائمۃ علی الوجود الذہنی لو تمت فلا تدل علی ان الموجود الذہنی ہو العلم وہہنا
منبہات علی ان العلم شیٔ مغایر للمعلوم قائمۃ بالذہن قیاما خارجیا کقیام الشجاعۃ ونحوہا کیف لو کان العلم نفس الصورۃ
لزم ان یکون العلم بالحیوان حیوانا وبالانسان انسانا وبالجوہر جوہرا وبالسواد سوادا وبالمقدار مقدارا فلا یکون
حقیقۃ واحدۃ تحتہا نوعان التصور والتصدیق والضرورۃ العقلیۃ تشہد بخلافہ فان الوجدان الصحیح حاکم بان العلم
حقیقۃ واحدۃ کسائر الحقائق ہذا ما یعطیہ النظر الفکری فاحفظ **قولہ** کالاشکال لہذا الاشکال ثلث تقریرات الاول ان العلم
عرض عندکم وہو متحد مع المعلوم فاذا تعلق بالجوہر یکون عینہ بالذات فہو جوہر ثم العرض منحصر فی المقولات التسع
وعلی الکیف غیر صالح لاندراج العلم تحتہ فہو اذن کیف فہو کیف وجوہر ہذا ضعیف فان المنحصر فی التسع العرض العینی واما
فی الذہن فہو العرض بجمیع المقولات الثانی ان علم الجوہر جوہر لاتحاد العلم والمعلوم بالذات عندکم والعلم عندکم
کیف فہو جوہر وکیف ہما جنسان عالیان عندکم فہو مندرج تحت المقولتین فیلزم تعدد الاجناس فی مرتبۃ واحدۃ وقد منعتم
ایاہ وہذا التقریر جدلی موقوف علی مقدمات مسلمۃ من ان العلم متحد بالذات مع المعلوم وانہ کیف وان المقولات
اجناس عالیۃ وتعدد الاجناس فی مرتبۃ واحدۃ محال ولا مخلص عنہا الا بانکار واحدۃ من ہذہ المقدمات الثالث ان
قولکم بالوجود الذہنی حصول الاشیاء بانفسہا باطل لان الموجود الذہنی عرض لوجودہ فی محل مستغن عنہ
وہو الذہن ثم ہو غیر مقتض للقسمۃ والنسبۃ لذاتہ فہو کیف لصدق رسم الکیف علیہ وح یلزم ان یکون صور الجواہر
کیفا فیلزم اندراج شیٔ واحد تحت المقولتین وجواب المحشی دافع للتقریر الثانی والاول فانہ منع الاتحاد وما ہو العلم حقیقۃ لذ

هو الحالة الادراكية مع المعلوم انما المتحد معه معروضه الذي هو الصورة وقولهم باتحاد العلم والمعلوم مأول فانهم قد يطلقون
العلم على المعروض لاختلاطه معه لا يدفع التقرير الثالث كما لا يخفى على المتامل والذي عندي في الحل ما يندفع به
التقارير كلها ويوافق كلماتهم هو انه كيف بالعرض اي الكيف صادق عليه صدقا عرضيا اذ ليست المقولات ذاتية
بالنسبة الى كلما صدقت عليه الا ترى ان الصور النوعية انواع بسيطة مندرجة تحت الجوهر اندراج الشيء تحت العرض
ولا استحالة في كون شيء واحد جوهرا وكيفا فصدق الجوهر صدق ذاتي وصدق الكيف صدق عرضي فاندفع الاشكال
بتقاريره هذا غاية التقرير لكلامهم قوله بان عده من مقولة الكيف الخ وجه المسامحة اما ان المقولات اقسام الموجود
الخارجي فالموجود الذهني بحسب وجوده الذهني لا يندرج تحت شيء من المقولات فلا يكون بتمامه بالذهن كيفا حقيقة بل
هو تابع في الجوهرية والكيفية للماهية العينية واطلاق الكيف عليه لمشابهته الكيفيات العينية وهو المشهور في تقرير كلامه واما ان رسم
الكيف ماهية من شانها في وجودها الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتض للقسمة والنسبة كما ان الجوهر ماهية من شانها في وجودها الخارجي
ان يكون لا في موضوع فظاهر ان الموجودات الذهنية كلها ليست بهذه الصفة بل الموجود الذهني تابع للمعلوم في
الاندراج تحت المقولة فصور الجواهر جواهر حقيقة وصور الكميات كميات حقيقة وهكذا فاطلاق الكيف على الصور مطلقا مسامحة
واورد عليه ايرادات واهية يجب ان يطلع على دفعها لئلا يغلط الناظر العارف للحق من الرجال منها ان صور الجواهر على
هذا التقدير فيكون الذهن محلا للجوهر ومحل الجوهر مادة مع انه ممتنع عندهم وفيه منع ظاهر فان حصر محل الجوهر في المادة انما هو
في جوهر العيني لا الذهني ومنها انه لو كان اطلاق الكيف عليه مسامحة لما صدق تعريف الكيف على الصورة وهو صادق
وفيه منع من وجه وتعريف تعريفات المقولات الاخرى على صورها مع انها لا يصدق وجوابه غير خفي على من اتقن ما تلونا لان تعريفات
المقولات ليست على ما زعم بل الاوصاف التي رسمت بها اعتبرت بالقياس الى الوجود الخارجي فظاهر ان رسم الكيف لا يصدق
الا على صور الكيفيات فانها الماهية التي حال وجودها في الاعيان عرض غير مقتض للقسمة والنسبة وبهذا المعنى لا يصدق الا
على غير صور الكيفيات لا على غير صور الكيفيات وقس عليه رسوم سائر المقولات ومنها انه قد تبين وتحقق ان العلم ايضا من الموجودات الخارجية فيجب ان
يكون كيفا حقيقية لا مجازا وفساده ظاهر على من له ادنى فهم فان الذي تحقق لو سلم فانما يفيد ان تشخص الصورة الذهنية
من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية موجود خارجي لا الماهية من حيث هي الذي يجب في الاندراج تحت المقولة وجودها المطلقة
في الخارج فان الجوهر ماهية من شانها في وجودها في الخارج ان يكون في موضوع وكذا سائر المقولات قد اطنبنا الكلام لما سلف

النفار وضلت عن سواء السبيل وهي حيوان يحيد ايما الم الفعل ولهذا وتعرف من جواب الشه المحقق بما اجاب البخزي من
ان الكيف معنيين احدهما ما ذكره وهو المقولة وثانيهما عرض لا يقتضي القسمة واللانسبة وهو عرض عام يعرض لسائر المقولات في
الذهن فالصور الذهنية من الجواهر والمقولات يسمى كيفا بالمعنى الآخر الذي هو عرض عام فلم يندرج شيء واحد تحت
المقولتين المختلفتين وتعقب عليه المحشي بوجهين الاول انه لم يوجد في كتب القوم اصطلاحان في الكيف والثاني انا نقرر
الاشكال في الكم وهو في حد ذاته مقتض للانقسام فلا يكون كيفا باحد المعنيين والجواب عن الاول بانهم وان لم يصرحوا في
الكيف بالاصطلاحين لكنه يؤخذ من اشاراتهم كيف وقد صرح الشيخ في عيون الحكمة بالعرض بتفسيرين وحكم بان اقسام
احدهما مقولة وهو ما من شانه ان يوجد في الخارج في موضوع وحكم في الشفاء بان العلم عرض بمعنى الموجود بالفعل في موضوع
فقد علم انه مندرج تحت الكيف التي هو قسم العرض بهذا المعنى دون العرض بالمعنى الاول واما الاشكال الثاني
ففي غاية السقوط لان الصورة الذهنية للكم محال ان يقتضي القسمة والنسبة لذاتها في الذهن البتة فهو كيف بمعنى انها عرض غير
مقتض للقسمة والنسبة ما دام انها كم البتة فلا ينافيه من شانها ان يوجد في الخارج مقتضية للقسمة فلا اشكال وقد يورد النقض بالاضافة
فانها مقتضية للانتساب لذاتها فلا يكون كيفا بمعنى اصلا وجوابه ان النسبة المنفية في رسم الكيف يعني بها كون بعينه
بحيث لا يصح عروضها بموضوع الا وقد عرض صفة لموضوع آخر بازائه وليست الاضافة في الذهن بالصفة المذكورة
اذ ليس الا بحصولها في الذهن منتظرا الى ان يعرض البنوة لموضوع بخلاف الخارج فان قلت الاضافة ليست موجودة
في الخارج حتى يعرض فيه لشيء قلت المراد بالموجود الخارجي اعم من وجوده بنفسه او بمنشأه ولا شك ان الاضافة وان لم
يكن موجودة في نفسها لكنها موجودة بوجود منشائها ثم بقي عليه كلام وهو انه ورد في بعض عبارات الشيخ ان العلم من مقولة
الكيف ومن الصحيح حمل الكيف على المعنى الذي هو عرض عام بل لا بد من القول بالمسامحة في هذا الاطلاق فيؤول
الى جواب الشه المحقق ولعلهم صححوا اطلاق الكيف بالمعنى الذي هو عرض عام ثم ان القول بالمسامحة وان صدر عن هذا
المحقق الا انه بعيد كل البعد فانهم ذكروا العلم حين عدوا الانواع المندرجة تحت مقولة الكيف ولو فتح باب المسامحة
لادى الى تجويز المسامحة في عد كل نوع فتامل وههنا اجوبة اخرى مع ما اوردناها في حواشينا على حواشي المحشي على شرح
المواقف مسمينا هناك بوجوه التحلل فيها قوله انت تعلم الخ يعني ان الشيء المضاف اليه هو المعلوم والمراد به اعم مما في الخارج
والذهن من الموجود والمعدوم والمتبادر بالصورة الشيء مطابقتها للشيء الذهني هو معلوم وذو الصورة ولا شك ان الحكايات

مطابقة للمعلوم انها قطعا فان لم يكن مطابقة كما في نفس الامر فانه قطع وما اورده الشارح قد توجه كلام الشارح بان معقوله ان

هذا التفسير يوهم ارادة المطابق لما في نفس الامر وخروج الجهليات وهذا القدر يكفي للعدول عنها فافهم فان قلت لا فرق بين

صورة الشيء والصورة من الشيء في افادة المطابقة فالذي يرد على المشهور يرد على تفسير الشارح ايضا قلت فرق بين العبارتين

فان الاضافة تفيد المطابقة واما الصورة من الشيء فمعناه صورة ماخوذة من الشيء سواء كانت مطابقة ولا فتامل فيه قوله

ان المطابقة مع ذي الصورة الخ حاصله ان المطابقة يرجع معناها الى كون الشيء بحيث يكون مبدأ الانكشاف شيء آخر فالمبدأ

مطابِق بالكسر والمنكشف مطابَق بالفتح والمطابقة بهذا المعنى تتناول كل صورة فانها مبدأ لانكشاف معلومها

لكن الفلاسفة لما قالوا باتحاد العلم والمعلوم يرجع هذه المطابقة الى الاتحاد معه لان المطابقة بمعنى الاتحاد ضرورية

في العلم كما زعم النصير الطوسي حتى استدل بها على بطلان قول من قال العلم اضافة فافهم قوله والمطابقة مع ما في

نفس الامر اه هذه المطابقة في التصورات ليست الا بمعنى ان الصورة متحدة مع شيء هو موجود في نفس الامر اعني انه لو حذف

التشخصات الذهنية يبقى امر هو موجود في نفس الامر لان كل مفهوم موجود فيها فالمطابِق والمطابَق متحدان

بالذات متغايران بالاعتبار وهذا المعنى هو الذي سبق الا انه اعتبر ههنا امر زائد هو كون المعلوم في نفس الامر وهذا

يشمل التصورات والتصديقات الكاذبة والصادقة فانها صور لو حذف تشخصاتها يبقى ما هو موجود في نفس الامر وما يقال ان

التصور قد لا يطابق لما في نفس الامر كما في الشبح المرئي من بعيد فيظن انه فرس غلط فان التصور مطابق لما هو تصور له لكن

الحكم عليه بانه فرس غير مطابق واما المطابقة المختصة بالتصديقات الصادقة فهي كونها بحيث يكون حكاية عن شيء

فالتصديقات الكاذبة ليست حكاية عما في نفس الامر وكذا التصورات فانها ليست حكاية اصلا فحينئذ ليس المطابقة لما في نفس الامر

بمعنى واحد يشمل التصورات كلها والتصديقات الصادقة ثم اعلم ان لفظ نفس الامر قد يطلق على وجود الشيء في حد ذاته اي من

دون اعتبار المعتبر وهي بهذا المعنى اخص من وجه مما في الذهن فان شعبة الخمسة في الذهن ليست في نفس الامر وقد

يطلق على وجود الشيء مطلقا ولو بعد اعتبار المعتبر وهي بهذا المعنى اعم مطلقا مما في الذهن فالحق ان اريد من نفس

الامر المعنى الاول فشمولها للتصورات لا يصح فان من التصورات ما وجوده بجعل العقل واختراعه كمفهوم الشريك المضاف الى الباري

وان اريد المعنى الثاني فهي شاملة للتصديقات الكاذبة ايضا فانها مطابقة للامر الخارج الذي يتحقق في الذهن لانه متصور وكل متصور موجود

في الذهن هذا البيان الذي ذكره الا ان هذه المطابقة غير المطابقة في القضية الصادقة فان المطابقة فيها صحة الحكاية

عما ليس بها جعتا لبعتبر نا فسد قوله الا تسامح فيها الخ تقريره ان كل مفهوم موضوع الاحكام صادقة لا اقل من كونه
معلوما للباري متميزا عنده فله نحو وجود في نفس الامر بالمعنى الثاني ولا يلزم منه ان يكون هذا النحو من الوجود في المبادي
العالية كما زعم فانه لا يدل الدليل عليه اصلا نعم لو استدل بان كل مفهوم متصور للمبادي فله وجود عندنا لان العلم
حصول المعلوم للعالم لدل عليه لكنه موقوف على ان العلم بحصول الصورة ثم هذا الدليل انما يدل على وجود المفهومات لا على وجود
كل مفهوم حتى يرد ان مصداق مثال الشريك للباري لا يتحقق له صادقة لو بعد الاختراع ثم ههنا اشكال استصعبه بعض المحشين
الاعلام ان الافراد مثال هذا المفهوم متميز واقله التميز عند الباري وكيف لا تميز وقد يحكم عليه بالحكام صادقة مثل
الامتناع ونحوه لا بد من الالتفات في المحصورات الى الافراد وكل متميز لا بد له من نحو تحقق فيلزم تحقق نحو ما ثبات المفهومات
وهذا الايراد في غاية السقوط فان تميز افراد هذه المفهومات في نفس الامر ممنوع كيف ليس لهذا الافراد ذات شيئية وانما التميز
فرع الشيئية والذات وقوله يحكم عليها باحكام صادقة مثل الامتناع ونحوه ولا بد في المحصورة من الالتفات الى الافراد فالجواب عنه ان
هذه الاحكام سوالب لا محالة على ما ذهب اليه شارح المطالع كما برهنا عليه في حواشينا المتعلقة بحواشي المحشي على شرح المواقف
ولئن ساعدنا التوفيق فنبين في موضعه ان القضية السالبة لا يلزم فيها صدق العنوان في نفس الامر على الافراد بل انما
يصدق بحسب الفرض والاختراع ويصدق السالبة بانتفاء هذه الافراد مع انتفاء هذا الصدق فلا يلزم تميزها
في نفس الامر ولا صدق ما حكم عليه لا تعلق الالتفات انما هذه الاحكام بحسب فرض الافراد الغير المطابق فلا يلزم تحقق
المثبت لها في نفس الامر انما الغرض هنا كون السالبة صادقة لان صدق العنوان لم يعتبر محققة ولا فيها الحكاية عن موضوع
واقعي وبالجملة ان ليس لهذه المفاهيم افراد في نفس الامر حتى يلتفت اليها بل هي مفاهيم لا معنون لها والاحكام السلبية التي
يحكم بها انما هي على ما يفرض افراد لها ويلتفت اليها وهي ليست افراد لها في نفس الامر بل لا ثبوت لها اصلا فالصدق
الحكم بانتفاء معنونها وبانتفاء صدقها على ما فرض افراد لها فافهم قوله فان قلت الخ حاصله ان الجهليات المركبة من قبيل
التصديقات وليست المطابقة فيها الا مطابقة الواقع فيخرج عن التعريف المشهور قوله قلت هذا الخ يعني ان المتبادر مطابقة ما في
الواقع اذا اطلق لفظ التصديق واما اذا اطلق مطلق التصور وصف مطلق الشيء فالمتبادر منه انما هو الوجود من الصورة المطابقة
قوله فان قلت فيخرج الخ يعني ان الموجود في الحواس موجود خارجي فلا يصدق عليه انه في العقل اي في الذهن وفيه ان
الذهن يطلق على المشاعر سواء كانت عقلا مجردا او حاسة باطنة او ظاهرة قوله ان كانت الحواس الظاهرة الخ يعني انه

لا تخرج مدركات الحواس الظاهرة فانها ايضا قائمة بالقوى الباطنة وتحصيل في الحس المشترك الذي هو قوة باطنة وفيه
ايضا نظر ظاهر فان هذا مخالف لما عليه الفلاسفة فان الادراك فيها انما يكون عند غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما عند الحضور
عند الحواس الظاهرة فالادراك انما يكون بحصول الصورة فيها كالابصار مثلا يكون بحصول الصورة في مجمع النور وقد ثبت ذلك
بالدليل العدل عليه نعم ربما يعرض للحس المشترك خلل فيتعطل مع بقاء الحواس الظاهرة وادراكاتها على حالها كما تبين في الطب
في بعض الامراض فافهم **قوله** ثم هذه الوجوه الثلثة الخ يعني ان ههنا مطلبين العدول عن التعريف بحصول الصورة
الشيء في العقل واختيار التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل وهو الذي عبر عنه بالعدول عنه الى التعريف انه وكل من
هذه الوجوه مشتمل على الدلالة على المطلب الاول واما المطلب الثاني فلا يتم الا بمجموع الوجوه وهو ظاهر فان الوجه الاول انما يقتضي
تبديل حصول الصورة بالصورة الحاصلة الاخير والوجه الثاني ترك اضافة الصورة الى الشيء والثالث تبديل في العقل
بعند العقل **قوله** فان الحصول والحضور كالمترادفين فيطلق كل منهما على الآخر كما قد يطلق الحصول على القيام والحضور
اعم منه ومباين له ولهذا احتمل اختصاص التعريف بالحصولي **قوله** والشيء يسمى صورة يعني ان الصورة لا اختصاص لها بالوجود
الذهني بل قد تطلق على الشيء باعتبار الحضور العلمي اي الحضور الذي به الانكشاف كما تطلق على القيام الذهني لا انه
تختص بالاخير فحينئذ تصدق الصورة على الحاضر في الحصولي والحضوري والاجمالي **قوله** واهل السنة لا يتحاشون ان يتحاشى
الشرع والمتكلمون والتعريف انما هو تعريف الفلاسفة فيتناول علم الواجب ايضا **قوله** فلعل المراد الخ لما تقرر في مداركهم
ان العلم بالكنه ما يكون الحد فيه مرآة لما قصد علمه والعينية تحمه والعلم بكنه الشيء الذي يكون مرآة حمل العينية على ما يكون عينه
غيرية اصلا والغيرية على ما يعم الغيرية الاعتبارية وادعى ان لا غيرية اصلا في العلم بالكنه لمهية المدرك فيغيره
غيرية بالاعتبار كما في العلم بكنه الشيء او بالذات كما في العلم بالوجه بوجه الشيء وان عمم العلم بالكنه بحيث يتناول العلم
بكنه الشيء فان القوم لا يفرقون في الاطلاق وحمل العينية على العينية بالذات ليستريح من هذه التكلفات الشنيعة ولا
على التعميم الثاني كما يتوهم فان المراد فيه العينية التي لا تكون مع غيرية اصلا وبعد التصحيح ان المعتبر ههنا العينية للمهية
وهناك العينية للعين الخارجي ثم بعد لا يخلو كلام المحشي عن حزازة كما سيظهر ان شاء الله تعالى **قوله** اذ كان الصورة الا
الخ فانه عبارة عن الصورة الحاصلة في الالات حال الاحساس فلا شك انها نفس الهوية الخارجية على ما هو المشهور عند اصحاب
الصورة ولا يقصد فيها الالتفات الى شيء آخر فهو علم بكنه الشيء هذا اذا عمم الكنه بحيث يشتمل الهوية ايضا وان ريد بالمهية

كما هو الظاهر فهي مغايرة له بالذات فالعلم علم بوجه الشيء فان الحاصل وجه للماهية لذاتها لم يتعين احدهما لكن في كون
العلم الاحساسي علما للماهية الكلية نظر واما العلم التصديقي فهذا الصورة الماهية التركيبية الحاصلة في العقل لا الكيفية الاذعانية
فانها ليست من سبيل الادراك عنده وصورة الماهية التركيبية علم بالقضية وبها ينكشف نفس القضية بحيث لا يكون مرآة للشيء
فهي علم بكنهها لا بالكنه واما العلم الحضوري فهو الامر العيني الحاضر عند المدرك فهو عين الامر المنكشف ليس مرآة له اصلا فهو بالنسبة
الى النفس المعلوم علم بكنه الشيء وبالنسبة الى ماهيته علم بوجه الشيء كما في الاحساسي وفي كونه علما بالماهية نظر **قوله** فالصورة
في التصور بالكنه الخ فيه ان الماهية عبارة عن الذي الشيء هو ما هو لا الشكل الذي هو ما هو الانسان مع ان الامر المجمل الحاصل
من اتحاد الجنس والفصل المركب من البدن والنفس ولا شك انه غير الصورة التفصيلية وقد تطلق الماهية على الامر الكلي المعقول كما يلوح
من كلام المحشي ههنا وهو ايضا ذلك المجمل المغاير للصورة التفصيلية فلا يصح الاتحاد ذاتا واعتبارا فلعله اراد بقوله
الحقيقة الكلية المعقولة الماهية المقولة في جواب ما هو فان الحقيقة تطلق على ما يقال في جواب ما هو كثيرا وقوله الكلية المعقولة صفة
كاشفة فالحد ان ماهية للنوع لانه يقال في جواب ما هو ونوع ايضا ماهية للشخص لانه مقول في جواب ما هو فعلم النوع بالحد علم
بالنوع المجهول من امرين لها علم بالكنه واما الجنس فليس ماهية فانه وان قيل في جواب ما هو لكنه لا يقال في جواب ما هو
اذا سئل عن امر واحد وهو المراد ههنا فلا يرد انه يرد نقض الجنس المجهول مرآة للنوع فتامل فيه ثم نقول بعد ذلك
بحث ان الماهية للشيء باي معنى اخذ هو المعلوم فانه ماهيته هو ما هو هو الامر المعقول وهو الذي يقال في جواب ما هو وهو ليس عين الصورة
ذاتا واعتبارا فان الصورة المعلوم المتعين بالتعين الذهني المكتنف مع العوارض الذهنية فهي اذن مغايرة للماهية المدرك
فانها المعلوم فلا يصح عينية الصورة في العلم بالكنه للماهية المدرك الا ان يقال المراد عينية معلوم الصورة اي الذي يبقى بعد
حذف المشخصات والعوارض الذهنية لماهية المدرك فتامل ثم ان الماهية بالمعنى المراد ههنا لا يتناول البسائط الذهنية
من الانواع فانه ليس شيء هناك يقال في جواب ما هو فلا يصح فيها الحكم بكون الصورة عين ماهيتها وغيرها اللهم الا ان يراد بالعينية
والغيرية التقديرية بان يكون الصورة من شانها بحيث لو قدر لها ماهية يكون عينها وغيرها فصول الانواع البسيطة الجوهرية المقولة
في جواب ما هو لو قدر لها ماهية مقولة فافهم وانظر الى هذه التكلفات والخبوطات التي في كلام المحشي فان الحق في توجيه كلام
المحشي ما اشرنا اليه سابقا **قوله** فان المرآة والمرئي الخ اراد بالاتحاد بالذات العينية بان يكون المرآة تمام ماهية ما هو مرآة له
فالعلم بالكنه العلم المتعلق بالحد التفصيلي يجعل مرآة لملاحظة المحدود فلا يرد انه ينتقض بالعلم المتعلق بالحد الناقص المجهول مرآة

لملاحظة المحدود ومع انه ليس علما بالكنه لان الحد الناقص فانى للمحدود فهو متحد في الوجود الخارجي ما قيل في حل ان الحد

الناقص وان كان متحدا مع المحدود في الخارج لكنه غير متحد معه في الذهن فرد ودان الحد التام ايضا غير متحد مع المحدود حين هو مراة

لملاحظة فان الملتفت اليه بالمراة يجب ان لا يكون حاصلا فافهم ثم اعلم ان ما ذكر ظاهر على مذهب المحشي من عدم حصول صورة المحدود

عند التحديد فانه اذا لم يحصل المحدود فيمكن ان يلتفت اليه بالحد واما على ما هو المشهور من ان الحد علة كاسبة لحصول صورة المحدود

معدة فان المحدود انما انكشف بحصوله بنفسه جمالا ولا دخل في انكشافه للحد الا من جهة كونه علة تامة وليس الحد حينئذ مراة لملاحظة

المحدود فهو علم بكنهه الا انه حصل بعد حصول الذاتيات تفصيلا ثم لم يفرق العلم بالكنه والعلم بكنه الشيء في نحو الادراك ثم انه اذا لم

يحصل صورة المحدود مع كونه مغايرا بقي مجهولا وانما هو ملتفت اليه فهو شبيه بالعلم بالوجه لطلب حصوله ثانيا لينكشف تمام الكشف ثم

الالتفات اليه الا بالالتفات الى الذاتيات كلها جميع فهذا الوجه تم فقد بان لك ان تجويز حصول الحد من دون حصول المحدود وجعل

آلة للالتفات اليه فهو داخل في العلم بالوجه والعلم بالكنه ليس الا ما يحصل فيه الشيء بنفسه سواء حصل بداهة او بالنظر بواسطة حصول الحد والرسم

ان حج فقد اتضح سر عدم فرق القدماء المار في العلم بالكنه وبكنه الشيء فظهر لك ايضا ان القول باختصاص علم الشيء بكنهه

بالضروريات من مخترعات مثل المحشي لانه قد ظهر لك ان الكنه الاجمالي للشيء قد يحصل بعد النظر والترتيب

وملاحظة الحد فانه يعد الذهن لقبول صورة المحدود كما ان الاستدلال بالشكل الاول مثلا يعد الذهن لقبول النتيجة ولا يظن

ايضا ان العلم بالكنه يختص بالنظريات كيف وانه يجوز ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة فينكشف كما ان صاحب القوة

القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل النتيجة كذلك فافهم فلا تقدم ولا تاخر قوله وان تعلق بوجه من الوجوه بحيثية

المذكورة ليست داخلة في الوجه قطعا والا لكان حد الانسان الكاتب مع ان حيثية لا هو وحده ايا داخلة في الملاحظة

بان يلاحظ الوجه من حيث انه متحد مع صاحبه وجعل مراة لملاحظة فان ملاحظة الوجه للشيء من حيث انه متحد معه لا يتحقق من

دون التفات الى الشيء بل لا بد ان يكون فرق في المعنى واما تعليقه ذكرها حاله لكونه علما بالذي الوجه فالمحصل العلم بوجه الشيء

العلم المتعلق بوجه الشيء من غير ان يكون الوجه ملاحظا فذلك الشيء يكونه علما لذلك الشيء بكونه متحدا معه وجها له لكن يرد على ان كونه

وجها في نفس الامر لا يوجب انكشافه كيف لم يحصل بنفسه ولا بشبحه لم يلتفت اليه ما لم يحصل الشيء ولم يلتفت اليه لا ينكشف اصلا فلا يكون

علما واما علمه بالنسبة الى الوجه فهو علم بكنه الوجه لبعض فرقوا بان العلم بالوجه ما يلتفت الى ذي الوجه قصدا والعلم بوجه الشيء ما لم يعتبر

بملاحظة ذي الوجه من قصد فالاول نظري والثاني ضروري وهذا لا يورث فرقا في نحو العلم والانكشاف فلا يعتبر بل كلام المحشي

51

فی مواضع غیر عدیدة صرح ان العلم المتقدم علی الاکتساب فی النظریات علم بالوجه انه علم بالشیء من وجه بان ذلک العلم بالوجه الذی اخترعه علم لذلک الوجه بکنهه ولیس علما لذی الوجه بوجه لذا لم یعتبره القدماء ثم من العجائب کل العجب ان المحشی اعتبر العلم المتعلق بالوجه من دون ان یلتفت الی ذی الوجه قسما من العلم ولم یعتبر العلم المتعلق بالحد التفصیلی من حیث ان یصیر مرآة لملاحظة ذی الحد مع ان الثانی احری بالاعتبار لانه متحد معه بالذات بخلاف الاول والاقل من التساوی کیف وعدم الالتفات الی صاحبهما مشترک بینهما وکذا النفس الاتحاد فاذن قیل بان ذلک ان ذکره تکلف لا یسمن ولا یغنی من جوع والصواب ان یقال فی القسمة فان العلم ان کشف به نفس الشیء فهو العلم بالکنه والا فبالوجه وعلیه یحمل کلام الشارح کما اشرنا الیه سابقا **قال** الشارح وسواء کانت تلک الصورة عین الصورة الخارجیة الخ اشارة الی تقسیم العلم الی الحضوری و الحصولی وحاصله انه ان کفی حضور الامر العینی للانکشاف فهو علم حضوری وان لم یکف بل یحتاج الی اخذ الصورة المغایرة لها فهو العلم الحصولی فالصورة فی العلم الحضوری نفس الموجود العینی من غیر تغایر اصلا او فی الحصولی غیره بالاعتبار فان قلت کل علم حصولی علم حضوری من غیر عکس لان العلم الحصولی علم بنفسه بحضوره عند المجرد فالحضوری اعم من الحصولی فلا یصح التقسیم قلت هذا التقسیم بحسب الاعتبار والحیثیات فالصورة العلمیة علم حضوری لنفسها ومن حیث نفسها وعلم حصولی لمعلوم آخر وهو الذی یتشخص بتشخص الصورة **قوله** کما بین فی موضعه من ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوری لانه لو کان بحصول الصورة فالصورة لا اثر لها الا انها تجعل المعلوم حاضرا عند النفس والنفس بذاتها وصفاتها حاضرة عند نفسها فلا یحتاج اذن فی انکشاف ذاتها وصفاتها الی صورة اخری لتم حضورها عند ذاتها الا اجمالا ولا تصرف علی هذا النحو من الوجود للقوة المتصرفة بحیث یحللها الی الماهیة والتشخص والی الاجزاء لو کانت لذا لا تدرک ماهیتها الکلیة بهذا النحو من الادراک بل لا بد لها من حصول الصورة وکذا لا یکفی للاحکام التصدیقیة علیها لان الاحکام حکایة فلا بد فیها من حصول الصورة والتصور هذا ما یعطیه ظاهر کلامهم وقد یستدل بانه لو حصل صورة النفس فیها لزم قیام الشیء بمثله ولو حصل صور الصفات الانضمامیة لزم قیام المثلین بموضوع واحد وقد یناقش فیه بان قیام الشیء بمثله انما یستحیل لانه لیس احدهما اولی بالحالیة والآخر بالمحلیة وههنا الصورة لکونها موجودة ظلیة اولی بالحالیة من نفس ذاتها الموجودة بالوجود الاصلی وکذا اجتماع المثلین انما یستحیل اذا فقد الامتیاز بینهما وههنا الامتیاز فارق بالوجود الاصلی والظلی ثم انه منقوض بما اذا تصورنا ماهیة النفس بکنهها وکذا ماهیات الصفات فان التصور الماهیات انما یکون بالتجرید والتعریة فلا بد من حصول الصورة وتشخصها بالتشخص الذهنی فلزم قیام احد المثلین بالآخر وقیام المثلین بمحل وکذلک نقول فی الجواب ان الکلام فی النفس الجزئیة والصفات الجزئیة القائمة بها فلو حصلت للنفس ماهیتها

في ذاتها يلزم حلول الهوية الشخصية في نفسها وهو باطل بالضرورة وفي الصفات يلزم قيام المثلين مع اتحاد الهوية الشخصية
واما عند التصور بحقيقة النفس فلا يلزم الا قيام التشخص الموجود بالوجود الظلي الذي هو الصورة بالتشخص منها الموجود بوجود اصلي و
وعند التصور بحقائق الصفات لا يلزم الا قيام المثلين مع تغاير الهويات والآثار فان الصورة هوية ظلية يترتب عليها آثار ذاتية
والصفات القائمة هويات عينية وآثارها آثار عينية فتأمل فيه **قوله** فيلزم ان يكون الخ يعني ان العلم الحصولي لما كان علما
حضوريا بالنفس فهذا العلم وهو عين الصورة الخارجية فهو صورة خارجية وهو موجود ذهني فيلزم ان يكون امرا خارجيا وذهنيا
معا وهذا الايراد انما يتوجه على عبارة الشيخ واما العبارة المشهورة وهي ان العلم الحضوري عين معلوم من غير تغاير بخلاف
الحصولي فلا يتوجه عليها الاشكال من الاصل **قوله** ولا يخفى ان الصورة الخ هذا جواب تقريره ان الصورة العلمية العرضية للعوارض
صفة من صفات النفس مشاركة لسائرها فانها في ترتب الآثار كيف ويحمل عليه الصورة النفس عالمة في الخارج كما يحمل عليها الشجاعة
(متصل بقوله مشاركته ١٢)
شجاعا وان لم يترتب عليها آثار معلومها الذي هو هويتها فهي مثل الوجود الخارجي فالمراد ههنا من الصورة الخارجية
ما يعم هذا النحو من الوجود فلا يلزم كون الصورة العلمية خارجية وغير خارجية فانها بما هي صورة خارجية ليست غير خارجية بل
معلومها غير خارجي فان قلت اذا كانت الصورة العلمية صورة خارجية فهي علم حضوري فالعلم الحصولي ايضا عين الصورة الخارجية
فلا يصح قول الشيخ وسواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهي العلم الحصولي قلت المراد بالصورة الخارجية المعلوم
والحاصل سواء كانت الصورة غير المعلوم الخارجي وهو في الحصولي فانه غير معلومه الخارجي او كانت عين صورة خارجية هي
معلوم خارجي كما في الحضوري فانه انما يتعلق بامر خارجي بالمعنى الاعم وهو نفسه العلم من غير تغاير اصلا **قوله** الاول
اعتبار الشيء من حيث هو الخ اراد به الشيء مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية سواء كان هوية او ماهية ليشتمل
معلوم العلم الاحساسي والخيالي فان المعلوم بالذات فيهما الصورة الهوية الحاصلة في الحس او الخيال والعلم هي مع العوارض
الحسية والخيالية على ما يقتضيه قواعد المشائين **قوله** الثالث اعتباره من حيث انه مقترن الخ اي المتشخص بالتشخص الذهني
ويعبر عنه بانه الشيء المقيد بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد في اللحاظ فقط دون الملحوظ بل الملحوظ متعين بنفسه كما
في الخارج كما حققنا في حواشينا على حواشي المحشي على شرح المواقف **قوله** الحصول الصورة الخ يعني انه حاصل بحصول
الصورة فهو منكشف هناك بالذات واما العوارض الخارجية فانما ينكشف بحصول صورها والمعلوم بالذات هناك الصورة مع
العوارض من حيث هي **قوله** الحصول في الخارج بنفسه الخ يعني انه حاصل في الخارج بوجود اصلي بحيث يترتب عليه آثاره وفي

وفي الذهن انما يوجد بوجود ظلي وتشخص متشخص ذهني بحيث لا يترتب عليه آثاره وان ترتب عليه آثار المتشخص
وهذا المتشخص الذهني يسمى صورة كالاعيان المعدم ترتب آثاره عليها فلا تجعل صورة الحرارة محلها حارا وان حصلت فيه قوله والشيء من حيث الخ
يعني الموجود بما هو موجود خارجي قوله لتحقق العلم الخ يعني انه لو كان معلوما ومتعلقا للعلم بالذات يلزم من تحققه
تحقق العلم لانه صفة ذات اضافة لازمة الى معلوم فيلزم من انتفائه انتفاء العلم بذلك المعلوم وليس الامر كذلك لنقضه
بالقدرة الالهية فانها صفة ذات اضافة ومتعلقها معدوم واجاب الناقض بان متعلق خصوص العلم يجب وجوده ذهنا لتميزه وان
لم يجب في مطلق الاضافة تحقق المتعلق وانت لا يذهب عليك انه منقوض بعلم الباري بالحوادث فانها معدومة فان قلت
علم الباري عند المحققين حضوري فللحوادث وجود اذ الحوادث كلها موجودة في نفس الامر والاعدام ترجع الى غيبوبة زمانية
فلها وجود قلت هذا لو تم فللمقدور ايضا وجود فلا وجه لتخصيص اضافة العلم به دون القدرة فان قلت وجود القدرة مع تعلقها بالحوادث
متقدم بالطبع على وجودات الحوادث وان كانت معية او دهرية فلا يكفي الوجود بوجود الصور ولا الوجود الدهري
فلو لزم لمطلق الاضافة وجود المتعلق للزم للمتعدد وجود قبل الوجودات بهذا الكلام فيه قلت علم الباري تعالى ايضا
فعلي وعلة للوجود فلو قضت اضافة هذا العلمية وجود المتعلق لزم للمعلومات وجود قبل وجوداتها ذهنا او دهرا فافهم قوله
وموجود في الخارج الخ استدل عليه بوجهين الاول انه يترتب عليه الآثار الخارجية وما يترتب عليه الآثار الخارجية موجود خارجي
والثاني ان اتصاف النفس بها اتصاف انضمامي وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فيلزم وجود الصفة فيه كوجود الموصوف
واعترض على الاول بان ترتب الآثار الخارجية ممنوع كيف لا وليس الا في قوة اعادة الدعوى كيف لا ان آثار صورة الحرارة
يترتب عليها وهو الاحراق او صار النفس حارا نعم مطلق الآثار يترتب عليه وهو غير نافع ولك ان تجيب عنه بان صورة الحرارة مثلا تجعل
النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب آثار الحرارة من حيث هي التي هي معلومها ولذا حكم بكونه موجودا ذهنيا وان
لم يفرق بين آثار الماهية وآثار التشخص الذهني الذي هو العلم فتدبر فيه واعترض على الثاني بانا لا نسلم استدعاء مطلق الاتصاف
الانضمامي وجود الحاشيتين في الخارج بل المستدعي انما هو الاتصاف الانضمامي الخارجي ولا نسلم ان اتصاف النفس بالصورة
انضمامي خارجي كيف لا يسلم انضمام الصورة في الخارج من لا يقول بالخارجية وما اجيب من ان اتصاف النفس بها ليس اتصافا ذهنيا
والا لزم وجود النفس في الذهن لانه يستدعي تحقق الحاشيتين في الذهن فهو ليس من السوء لانا نسلم ولا ينفي من جوع فان الحصر
بين الذهني والخارجي ممنوع كيف لا والاتصاف الانضمامي الخارجي كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة وفي الذهني كون

الموصوف في الذهن بحيث ينضم اليه الصفة فيه ولا يخفى على المنصف انه يجوز الواسطة بينهما وهو كون الموصوف الذي في الخارج

هو نفس الذهن بين الصفة المنضمة اليه موجودة فيه قائمة به فيجوز ان يكون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة مع كونها في الذهن

والاتصاف النفس بالصورة من هذا القبيل وان اريد بالانضمامي الخارجي كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة الذهني

كونه في الذهن بحيث ينضم اليه الصفة اتماما بالحصر فيمنع استدعاء الخارجي وجود الحاشيتين في الخارج بل يجوز ان يكون الموصوف

في الخارج يكون في ذلك الموصوف نفس الذهن وينضم اليه الصفة مع كونها في الذهن الذي هو نفس الموصوف فانه داخل في الخارجي على

هذه الارادة وسمعت بعض الفضلاء يدعون البداهة في انه اذا كان الموصوف موجودا خارجيا في الانضمامي وجب وجود الصفة في الخارج

قلت البديهي وجود الصفة في الموصوف الذي في الخارج ويجوز ان يكون الموصوف نفس الذهن فلا يلزم الوجود في الخارج وقد يقال ان الصورة

موجودة في النفس هي موجودة في الخارج فهي موجودة في الخارج لان الموجود في الموجود في ظرف الموجود فيه هذا غلط نشأ من ظن ظرف الخارج

كالظروف المكانية وليس كذلك فان معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار ولا يلزم من وجود شيء في امر متصف بترتب

الآثار ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود مترتب الآثار ولك ان تقرر كلام المحشي بنمط قويم هو انه قد لنا النفس عالمة قضية خارجية

قطعا فهي حكاية عن مصداق خارجي والمصداق في القضية كون الموضوع بحيث ينتزع عنه مبدأ المحمول وينضم اليه لا سبيل الى

الاول لان العلم ليس وصفا انتزاعيا فتعين الثاني فالموضوع الذي هو النفس في الخارج بحيث ينضم اليها العلم فيه فاتصاف النفس بالعلم

اتصاف انضمامي خارجي لانه مصداق القضية الخارجية ولا بد من تحقق الحاشيتين فيه فيلزم وجود العلم في الخارج وهو الصورة

المكتنفة بالعوارض الذهنية فهي موجودة في الخارج هذا غاية التقرير لكلامه ثم بقي ههنا كلام هو انه لا يصح الفرق بين المعلوم

والصورة العلمية بكون الاول موجودا ذهنيا دون الثاني لان حلول الشخص مستلزم لحلول الطبيعة فحلول الشيء بشرط شيء يستلزم

حلول لا بشرط شيء فالاتصاف الذهني به ايضا اتصاف انضمامي فيلزم وجود الحاشيتين في الخارج فيلزم خارجية الشيء المعلوم ولك

ان تجيب عنه انه مسلم ان حلول الشيء بشرط شيء يستلزم حلول لا بشرط شيء لكن لا يلزم كون الاتصاف بالشيء لا بشرط شيء اتصافا

خارجيا من جهة خارجية الاتصاف بالشيء بشرط شيء كيف وليس الحلول مصداق قضية خارجية اصلا بل نقول الاتصاف بالعلوم

اصلا فان المراد بالاتصاف في تقسيم الى الانضمامي والانتزاعي ما يكون مصداقا للحكم وحينئذ يحمل الوصف عليه او مشتقاته ومن البين

ان ليس قيام المعلومات بهذا النمط فلا يحمل مشتق الحرارة من حيث هي هي غاية التقرير لكلامه فتأمل **قوله** لا الصورة الذهنية

لانها علم **قوله** ان العلم بحصوله في الذهن علم حقيقة اي ان العلم مبدأ الانكشاف وبه ينكشف المعلوم حقيقة فهو علم والمعلوم بالعرض

حتى لا يكون الحضوري علما حقيقة كما توهم بل انه علم حقيقة كما ان الحضوري علم حقيقة **قوله** فكانه توهم الخ لما توهم ان المعلوم
عين ما يرجى ورأى لقاء العلم مع بقائه وزواله توهم ان العلم غير متعلق به حقيقة فهو معلوم بالعرض وكل ما بالعرض فلما
بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات نفس الصورة وعلمها علم حضوري فانحصر العلم حقيقة في العلم الحضوري وهذا كله نشأ من
الغفلة عن الشيء من حيث هو هو الذي هو المعلوم حقيقة للصورة **قوله** حيث قال ان مجموع المعروض والعوارض
هو المعلوم جزء العلم والجزء لا يتحد مع الكل **قوله** فيلزم عليه الخ يعني ان الصورة الذهنية في مرتبة العلوم قد تكون جوهرا
والعوارض من مقولة اخرى من مقولات الاعراض فلو تركب العلم منهما لزم تركب العلم المتعلق بالجوهر من الجوهر والعرض
والمركب منهما حقيقة اعتبارية ولعل حديث التركيب من الجوهر والعرض وقع تمثيلا والمقصود ان العلوم من مقولة والعوارض
من مقولة اخرى والمركب من مقولات مختلفة يكون امرا اعتباريا فان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة باطل مطلقا ثم
لا يذهب عليك ان كون العلم حقيقة محصلة مع القول بكونه عين الصورة لا يستقيم اصلا لان العلم بالجوهر جوهر وبالكيف
كيف الى غير ذلك فاني يوجد حقيقة واحدة محصلة داخلة تحت جنس نعم كونه حقائق متعددة مما يأباه الوجدان كما
مر التلويح اليه **قوله** لامتناع التركيب الحقيقي الخ قد اختلف في التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض بل من مقولات متباينة فجوزه
الاشراقيون ومنعه المشاؤون وليس للمشائين دليل عليه انما حكموا به استبعادا الا ان المقولات في غاية التخالف فلا يجوز التركيب
من متباينة من الاجزاء هو شعره وقد يستدل البعض بانه لو تركب ماهية من مقولات متباينة لزم اندراج ماهية واحدة تحت مقولات
شتى وفيه انه يجوز ان يكون فصل الجوهر كيفا مثلا ولا يكون الكيف ذاتيا له بل يصدق عليه صدق اللوازم كما يقول المشاؤن ان
فصول الجواهر جواهر بالمعنى المذكور اما القول بان العرض ليس جنسا ومقولة فلا يلزم من التركيب من الجوهر والعرض الاندراج
تحت المقولتين ففيه ان العرض وان لم يكن مقولة لكنه منحصر في الخارج في التسع فيكون احد الاجزاء عرضا فيقتضي ان
يكون تحت مقولة من مقولات الاعراض فيلزم المحذور فافهم **قوله** مع ان مناط الانكشاف الخ يعني ان مناط الانكشاف
الامر الحاصل القائم بالذهن الذي يتصف به الذهن وما هو الا التشخص الذهني للصورة والعوارض لا دخل لها في التشخص فانه
اذا حصل وصار صفة فقد حضر المعلوم وانكشف هويته فلا دخل للعوارض ولو فرض وجود هذا التشخص من دون عروض العوارض
لكفى في حصول العلوم وانكشافه لكن التشخص لا يوجد بدون العوارض فلهذا التزمت العوارض وهذا ظاهر جدا والانكار عليه يكون
مكابرة وعلى هذا اندفع ما قيل ان هذا لو تم لدل على ان الشيء من حيث هو كاف في الانكشاف لان الخالي عن العوارض ليس الا هو

والبصيرة لو كفى الشيء بدون العوارض في الانكشاف لكان المعرض حينئذ كافيا فيكون كافيا في الانكشاف حين وجوده في
الخارج وذلك لان الامر الذي يكفي للانكشاف ما يتصف به النفس ويكون واسطة في حصول المعلوم لها وليس التشخص الذهني والعوارض
لادخل لها في التشخيص فهي ملغاة من البين الا انها لازمة لوجود التشخص ليس يخالى من العوارض ليست داخلة فيها لان الشيء من حيث
هو اذا لا يتصف به النفس ليس له الاحضار لم يصر عالما ضرورة ان العلم صفة من الصفات النفسانية والتشخص لما كان صفة النفس واحضار لا
المعلوم صار عالما ولعل منشأ القائل زعم ان العوارض مناط التشخص الذهني فقال ما قال فافهم **قوله** ومن زعم ان التغاير بينهما في الحضوري
الخ الزاعم النصير الطوسي حيث قال في جواب اشكال الامام رحمة الله ان حصول الشيء اي علم احد بالشيء يقتضي تغاير الشيئين
كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء فيلزم ان لا يكون التشخص عالما بنفسه بنفسه لاقتضاء الجواب التغاير لا اعتبار كاف
اي الا يوجد التشخص الذهني بدونه ١٢
في الحصول والاضافة فان المعالج نفسه معالج باعتبار آخر وذلك ليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومثله
وقع ايراد آخر اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا فهو عين علمنا بذاتنا فيكون نفس ذاتنا ثم هلم
الى غير النهاية وايضا ان لا يكون مع نفس علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا ايضا حيث قال في الجواب ان
علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره وبقية الجواب
فقد ثبت حاصله انه اشتباه في التغاير فان المنفي بينهما التغاير الذي في المصداق وليس بينهما تغاير اصلا فان نفس الذات علم ومعلوم
ولا حيثية زائدة فيه كيف لو كان في المعلوم حيثية وفي العلم حيثية زائدة لكان العلم بحصولها لا حضوريا وكذا لو كان في علم النفس بذاتها
المعلوم مع حيثية مغايرة لذات النفس العالمة او كان العالم مع حيثية مغايرة للمعلوم لم يكن العلم متعلقا بذات العالم وهو
خلاف المفروض هذه بخلاف معالج المعالج فان المعالج النفس من حيث انها عالمة بالعلاج والمعالج نفسها من حيث انها مريضة
فالتغاير بينهما في المصداق واما الجواب عن اشكال الامام فلا يتوقف على ثبوت التغاير اما عن الثاني فلانا نختار الشق الاول
فالعلم بذاتنا والعلم بهذا العلم وعلم علم هذا لا يتعلم الى غير النهاية نفس ذاتنا من دون تغاير اصلا بل انما الفاظ والمسمى واحد كما في انت
وابن اخت خالتك ولا تسلسل ولا شيء من الاستحالة ولا حاجة الى اثبات التغاير اصلا واما عن الاول فلان العلم ليس باضافة اصلا بل نفس
الشيء الحاضر مبدأ الانكشاف نفسه عند النفس او الحضور امر عدمي هو عدم الغيبة والانكشاف لا يقتضي تغاير المنكشف والمنكشف به اصلا
ثم يتحقق التغاير بعد عروض نحو من الوصف فيعتبر الذهن المنكشف شيئا والمنكشف له شيئا ومبدأ الانكشاف شيئا ثم يعتبر الاضافة
بينهما ثم فيه قوله وليس بكاف في الايجاد الخ نظر فان التقدم بالذات لا يستدعي التغاير الذاتي بل يكفي تغاير ما بين المتغايرين بالاعتبار

على الآخر وكيف يصدر منه هذا القول مع اعترافه بالتغاير الاعتباري بين المعالِج والمعالَج وهل هو الا نوع تأثير في المعالَج
مقدم عليه بالذات ثم لك ان توجه كلام الطوسي بان مقصوده ان الاضافة ليست هناك في شيء من العلم والمعلوم اصلا فانه يجوز ان يكون
شيء واحد مبدأ الانكشاف بنفسه بلا تعرض الاضافة بعد اعتبار الاوصاف الحادثة بعد الانكشاف قيودا وعند هذا الاعتبار
الحال كالمعالِج والمعالَج وحصول الاعتراض في مصداق العلم والمعلوم والعالم اذ لا اضافة هناك وانما الاشكال بعد عروض
الاضافة وعند ذلك يتغاير المنتسبان واما قوله في الجواب عن الاشكال الثاني ان علمنا بذاتنا الخ فحاصله ان علمنا بذاتنا
نفس ذاتنا بحسب المصداق وغير ذاتنا بعد ثبوت الصفات باعتبارها قيودا ولكل اعتبارات قد لا تنقطع باحداث الاوصاف وجعلها
قيودا فافهم فانه بحث عزيز وبما قررنا وتلونا عليك من الحق الصراح ظهر لك اندفاع ما قيل ان العالمية والمعلومية متضائفان
وكذا العلم والمعلومية ولا يجوز اجتماع المتضائفين في محل الا بعد التغاير وذلك لان كونهما متضائفين ممنوع كيف ويجوز
ان ينكشف نفسه عند نفسه وكذا لا يأبى كون شيء مبدأ الانكشاف نفسه ثم انه كيف يصدر منه هذا القول فانه يستلزم ان يكون
شيئان متضائفان بالقياس الى شيء واحد فافهم **قوله** الشيء وسواء كانت في ذات المدرك الخ قال الفلاسفة النفس تدرك الكليات
من غير آلة بل بحصولها فيها وتدرك الجزئيات بالآلات التي هي حواس الخمس الظاهرة واثنان باطنان الحس المشترك والوهم
فصور الجزئيات المادية ترتسم في هذه الآلات تدركها النفس وهذا لان المادية تنافي الارتسام في النفس المجردة هذا على رأي المشائين ثم الذي
يطابق عليه كلامهم ان الحاصل في الحواس مرئيات الجزئيات لكن في الحس الظاهر الهوية المجردة عن المادة نفسها دون عوارضها
اللازمة للهوية وفي الحس المشترك مع تجريدها عنه وفي الوهم هويات المعاني الجزئية وفصّل الشيخ بان الحس الظاهر ينال
من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه من المادة التي خلق منها لا مجردة عنها ولا ينالها الا بعلاقة وضعية
بين الحس ومادته ولذا لا يتمثل في الحس اذا زال واما الحس الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن
تجرده عن تلك العلاقة التي تتعلق بها الحس الظاهر فهو يتخيل الصورة مع غيبوبة عن حاملها واما العقل فيقدر على تجريده المهية المطلقة
وجعل المحسوس معقولا والنصير الطوسي بعد ما صرح بان الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات
مخصوصة من الكم والكيف وغير ذلك والتخيل ادراك الشيء مع الهيئات المذكورة من غير اشتراط حضور المادة والتوهم ادراك
المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاوصاف المخصوصة في الشيء الجزئي الموجود فيها ولا يشاركه فيه غيره والتعقل ادراك الشيء من
حيث هو قال فالصور المحسوسة مشترطة بثلث شرائط ناقصا شرطا بحضور المادة والخيالية مشترطة باشتراط الاكثر لكنه غير تام

منتزعة تنتزع عنها تماما وتشبثوا بهذا كثيرا في عباراتهم بل عباراتهم نصوص في ان الهويات الخارجية تحصل في الحواس لكن بعد تجريد ما يكتنفها
ولو لم تحصل الهوية لم يصر معلومة اصلا لانه لا سبيل للادراك عندهم الا حصول المعلوم للعالم ولا ان الظلم القائمة على الوجود الذهني
لو تمت لدلت على حصول الهويات بانفسها كالماهيات على هذا فلا بد من القول ان التعين الخارجي يابى عن الشركة في
الامور الذهنية فانه من البين انه اذا حصل الشيء في الحاسة لا بد من ان يتعين فيها اذ حصول الوجود ملازم لحصول التعين
فتلك الهوية صالحة لان تتشخص بتشخصات كثيرة وانما يابى التعين الخارجي الشركة في الامور الخارجية لا غير فح لا يرد ان
اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص فالهوية الموجودة في الحاسة متشخصة بتشخص مغاير للتشخص الذهني والشيء الواحد لا يتعين
بتعينات فقد بطل التعين الخارجي وحصل التعين الذهني فالهوية الموجودة في الحاسة غير الهوية الخارجية وذلك لانه يجب
انها تعينت بتعين ذهني لكنه لا ينافي التعين الخارجي بل التعين الخارجي يتعين بتعين آخر ذهني هذا تقرير كلامهم على وفق
مرامهم وتامل فيه فانه موضع تامل ثم لنا فيه كلام من جهة اخرى هو ان الصورة علم عندهم وقد قامت صور الجزئيات المادية
بالالات فيكون هي عالمة بها دون النفس الا ان يقال مع ان البصر قد يشاهد بان تتعدى بالنظر اليها بالذات وليس الا النفس ان اجيب
بان الالات انكشاف للنفس والصورة انما هي مبدأ الانكشاف ولا استحالة في كون مبدأ الانكشاف في شيء والانكشاف في شيء آخر نقول
كلامنا في مصداق العلم ومصداق قولنا النفس عالمة ليس الا الاتصاف بامر يصح منه الحكاية فنقول لو كان الامر كذلك بين الصورة
لزم كون الالة عالمة بالجزئيات المادية دون النفس وليست الصورة مبدأ الانكشاف بمعنى علة الانكشاف حتى يصح كونها في
شيء والانكشاف في الآخر بل هي مبدأ بمعنى انه مصداق لتصحيح الحكاية عنه ولا شك ان مصداق الشيء اذا قام بشيء
ثبت في ذلك الشيء لا في غيره فتامل فيه وههنا تحقيق يندفع به هذا الاشكال ايضا موقوف على تحقيق تعلق النفس بالبدن باي وجه هو وليس
المقام مقام ذكره ثم اعلم ان الشيخ المقتول ابطل هذا الراي بان الضرورة قاضية بامتناع حصول مثل الجبل في مثل
هذا الصغير كالجليدية ومجمع النور والحس المشترك الذي في تجويف مقدم الدماغ وما اجيب عنه بانه فرق بين الاعيان الخارجية
والصورة الذهنية فان امتناع ذلك في الاول دون الثاني لانها تجردت عن الصغر والكبر وسائر العوارض المختصة بالوجود
فغير تام لان كلامنا في نفس المقدار الجزئي والكبر ولا يمكن تجرده عن المقدار حتى لا يتصف بالصغر والكبر بل نفس المقدار المخصوص
بخلاف نزاع مثلا وامتناع قيام مثل هذا في مثل هذا الصغير ضروري كذا ما اجاب النصير الطوسي ولا استحالة في حصول
مادة هذا الجسم الصالحة لقبول كل مقدار او القوة الحالة في هذا الجسم الصغير المستعد بمقدار ضحكه للمترجم في الكتاب المعلوم فان

٥٩

المادة المقدرة بمقدار هذا الصغير لا تصلح لان يحل فيها هذا الكبير وصلوح المادة المطلقة لا ينفع كيف ولو كفى الحلول
في المادة مطلقا لم يكن شيء من العناصر مجهولا لحصول الكل في مادة الجليدية لان مادة العناصر واحدة واما القوة فهي سارية
في الجسم متقدرة بمقدار الجسم فلا تصلح لان يحل فيها مقدار كبير منه فتامل وذهب الاشراقيون الى ان النفس بحضور المبصر مقابل البصر
كاف في الابصار فهو علم حضوري وفي التخيل تحضر صورة شبيهة له في العالم الغائب موجودة في عالم آخر مسمى بمثال مقيد فتخيلها
النفس وليس في التصور من شيء يحصل في الحاسة وهو لا يتجه على تقدير كون العلم متحدا مع المعلوم وفي هذا المبحث مذاهب وابحاث
اخر تركناها كراهة للتطويل واما على التقدير الذي اشرنا اليه من كون العلم حالة قائمة بالنفس مغايرة للمعلوم بالذات
وقد برهنا عليه في تعليقاتنا على تعليقات المحشي على شرح الموقف فعند الابصار انما تنفعل الحاسة عند مقابلة المحسوس
فينفعل النفس ويحدث فيها حالة تكون منشأ للانكشاف فعلمه الذي هو تلك الحالة قائمة بالنفس والحواس آلة لقيام تلك الحالة
او انفعالها مستلزم لانفعالها ثم الحال في الحواس الاربعة الباقية كحال البصر وقد نص النصير الطوسي على ان عند حصول
المحسوسات لا تحتجب ذاتها عن النفس بتمامها بل ان تلك الادراكات عند الاشراقية حضورية بحضور الكيفيات عند الحواس بلا واسطة الهواء
واللعاب كما في السمع والشم والذوق وبالمقارنة كما في اللمس واما على القول بالحالة الاخرى فعند حضور هذه الاعراض فتنفعل
الحواس ثم تنفعل النفس فيحدث فيها حالة بها انكشف هذه المحسوسات فافهم **قوله** وهذا التعميم ليس عين التعميم الثاني الخ كان
المتوهم توهم ان قرئ المدرك بالفتح فهذا التعميم عين التعميم الثاني لانه عينية العلم لماهية المدرك الخارجي وغيريته اياه وقد دفع
بان المراد ههنا بالعينية والغيرية العينية والغيرية التي يمكن لذاتيهما هناك بالعينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية ما يشمل
الاعتبارية وبهذا اندفع ايضا توهم ان هذا التعميم عين التعميم الاول انه على ما وجهه المحشي التعميم الاول على ما قررنا فالجواب ان هناك
العينية والغيرية نظرا الى ماهية المدرك وههنا نظرا الى المدرك الموجود متشخصا كان او وهمية فافهم **قوله** واما العلم الاجمالي الخ
اعلم ان هذا المبحث مبحث علم الباري عز اسمه بحر عميق لم يسبح فيه احد الا كلت ايدي الهمة منه الا من تنور بالنور الالهي وخص
بالعطاء الرحماني وقد فصلنا شيئا من القول فيه في حواشينا على الحاشية المحشي المتعلقة بشرح الموقف لكن نذكر ما يحضر ههنا
يهتدي به الناظر في هذا الكتاب فنقول قد اتفق من له دراية وهم مبعدون عن الغواية على ان الباري عز اسمه يعلم جميع الاشياء ازلا
ما بدا ولم يعزب عنه مثقال ذرة قبل ايجاد العالم وافاضة الوجود عليه ثم افاض الوجود على حسب علمه بارادته وحكمته وخلاف
من خالف فيه من نفى علمه كما ظن بعض جهلة اليونان او نفى علمه بالعلم الفعلي كما عن خزينة حماقته لا يلتفت اليها فحول العلماء الاعلام

الشار الیه بالبنان فی کیفیة هذا النحو من العلم ولا یصح ان یکون حضوریا یکفی فی وجود المعلومات فی الخارج کما ذهب الیه
الشیخ المقتول لانه لا یبقی علی هذا علمه مقدما علی الایجاد وانکاره جهل ومکابرة فان مثل هذا الترتیب القویم لا یصدر من دون
علم وارادة سابقة علی الایجاد فذهب کل منهم الی سبیل شتی قد فصلناها فی تلک الحواشی والمتاخرون قالوا ذاته تعالی
بنفس ذاته مبدأ الانکشاف جمیع المعلومات کلیاتها وجزئیاتها فکما ان الصورة العلمیة فینا مبدأ الانکشاف ما هی صورة له کذلک
ذاته تعالی مبدأ الانکشاف العالم کله بتمیزه ذرة ذرة فذاته سبحانه کالصورة العلمیة للکل وسموا هذا النحو من العلم علما اجمالیا لا لان
العلم تعلق بالاشیاء اجمالا من دون ان یمتاز معلوم عن معلوم کیف وعلی هذا لا یبقی علمه تعالی علما تاما ولا یکفی للایجاد وصلا
بل یلزم نقص عظیم ولا یقول به عاقل بل الاشیاء کلها متمیزة ومتمیزا تاما بحیث لا یعزب ... شیء من نقیر العالم وقطمیره عن علمه
وتمیزه بل لان الامر الواحد علم للکل فالعلم واحد متعلق بکل شیء فهو کانه اجمالی ولا یختلط من تنظیره التام کالتنظیر باجمال المحدود
بالنسبة الی الحد فیظن ان العلم اجمالی بتلک المعلومات فانه لا یصح کیف لو کان کذلک لکان فی ذات الباری تعالی اجمال العالم
کالتنظیر بانطواء النواة علی الشجرة لانطواء العلم الواجبی بمعلومات العالم فیظن ان علمه بالقوة کما ان الانطواء لیس الا استعداد الجزء
النواة لقبول صور الاجزاء الشجریة وکالتمثیل الذی ارتضی به المحشی فی حواشی الرسالة القطبیة من ان اجمال علمه تعالی کما علمت عند
سؤال السائل الجواب علی الاجمال ثم تفصل تفصیلا مطابقا ایاه فیظن انه لم یتمیز عنده المعلومات قبل التفصیل فانه لا یصح کیف
وان ههنا ملکة لاحضار مقدمات مخزونة فی الخزانة یتعلق العلم بها اجمالا وان ههنا مقدمات مناسبة للجواب وانها تتمیز عند
التفصیل ولیس الامر کذلک فی علم الواجب جل سبحانه اذ لا ملکة ولا قوة بل الحق ان هذه تنظیرات للتفهیم ضعیفة لبنائها فلا تلتفت
الی العطف بهذه التنظیرات بل علمه تعالی قدیم تام متمیز الاشیاء عنده کلیاتها وجزئیاتها متمیزا تاما علی التفصیل لکن العلم امر بسیط
هو بنفسه فالعلم اجمالی بسیط لا تکثر فیه والمعلومات علی کثرتها متمیزة مفصلة وهذه العینیة کما ذهب الیه المتکلمون من ان علمه امر واحد
بسیط قائم بذاته سبحانه وتعالی ومبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء وهو صفة ذات تعلق واضافة الی المعلومات الا ان الامر الواحد
ذاته تعالی عند سوادهم وصفة قائمة به عند المتکلمین وعبر عنه بانه لا عین ولا غیر بناء علی ان الغیر فی اصطلاحهم الامر المباین الغیر القائم
ثم اورد ان ذاته تعالی لما کانت واحدة من جمیع الجهات فکیف یکون منشأ الانکشاف جمیع الاشیاء مع کونها امورا کثیرة او سیر
من الممتنع کون شیء واحد منشأ ومصدرا لوجود الکثیرة بالحیثیة فکذا الانکشاف والجواب ان هذا استبعاد مجرد غیر مبین فلا یجب
ببرهان والقیاس علی الایجاد قیاس من دون جامع کیف وان الدلیل علی الامتناع فیه مخصوصة بالدلیل علی امتناع وجود

٦١

ذاتاً وصفة لمزيد تميز الاشياء ايا سرها واورد البعض بان ذاته تعالى مباينة لذوات العالم مباينة ذاتية فلا يكون مبدأ الانكشاف بما هو
مباين وليس مناط الانكشاف الا حصول المعلوم للعالم وجوابه ان هذا استبعاد محض من غير حجة وبرهان فان لما صار المناط
للانكشاف فينا حصول الصورة لان ذواتنا قاصرة غير كافية في تميز الاشياء الغائبة فلا بد من نحو حضورها لتصير متميزة واما ذاته
سبحانه فهي كاملة من جميع الوجوه كافية في كمالاتها غير منتظرة الى شيء زائد فهي بذاتها تكون كافية في التميز والانكشاف ومحصول
الجواب منع كون المباين مبدأ للانكشاف لمباين في باقي المقدمات تنبيه ضيح للجواب فلا يضر المناقشة المتكلفة فيها ثم يبقى اشكال
قدم تحير الاذكياء في حله هو ان الشيء لا يتميز بدون نحو من الثبوت فان المعدوم المطلق لا شيء محض فاي شيء يتميز والعالم غيره
وعلمه حادث وعلمه تعالى ازلي فالعالم معلوم متميز حال العدم ثم نقل عن المحشي في حاشيته على الرسالة القطبية ان هذا
الايراد لا يرد على الفلاسفة فانهم قائلون بقدم الدهر فالعالم كله قديم في الدهر والدهري مع ما فيه موجود قديم حاضر عنده تعالى
والاعدام انما هي غيبوبات زمانية فلا عدم عندهم للاشياء حقيقة ولا يذهب عليك ما فيه فان الاشكال وارد عليهم ايضا لان علمه تعالى
فعلى علة لوجود العالم فالعالم وان كان قديما لكنه موجود بعد العلم فلا يكفي هذا الوجود وان كان قديما للتميز العلمي الذي هو متقدم عليه
فافهم ثم هذا الاشكال انما يرد على هذا القول لا على قول المشائين من حصول صور المعلومات في ذاته تعالى ولا على ما نقل عن افلاطون
من قيام صور المعلومات بانفسها فان المعلومات موجودة على كلا الرأيين واما ما قيل ان من المعلومات الممتنعات وليس لها وجود لا في الاعيان
ولا في الاذهان لان صدق فقط الاثر ان يريد بها مفهوماتها فهي ممكنات موجودات وان اريد مصداقاتها فليس لها مصداق
حتى تتعلق به العلم بل معنى استحالة هذه الاشياء ان هذه العنوانات لا معنون لها اصلا فلا اشكال عليهم بهذا الوجه واما القائلون بالعلم
الاجمالي فتحير والدفع ذلك فالتزم جماعة صحة تعلق العلم بالمعدوم فان التميز العلمي لا يستدعي الثبوت لو اقتضى هذا سفسطة
لا يساعدها الوجدان الصحيح وجماعة اخرى منهم الشارح المحقق قالوا للعالم وجود قبل هذا النحو من الوجود وجود اجمالي وهو اشبه شيء
بالوجود الذهني هذا النحو من الوجود تفصيلي الخارجي كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود وهذا باطل فان تحليل وجود واحد الى وجودات
كثيرة غير معقول ثم هذا الموجود بالوجود الواحد هو مجموع الموجودات بالوجودات الكثيرة او غيرها وعلى الثاني لم يكن هذا الوجود وجودا للمعلومات
المتميزة فلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف وعلى الاول فالكثيرة ان كانت موجودة في الوجود الواحد فلا اتحاد ولا اجمال وان كانت
معدومة او بعضها موجودة وبعضها معدومة فلا اتحاد ايضا ولزم تعلق العلم والتميز بالمعدوم الصرف وسلك المحشي مسلكا آخر فقال
تحقيقه على ما هو المبني في الخ ومحصوله ان للممكن جهتين جهة الوجود المطلق بالفعلية والعدم المطلق واللافعلية فان الممكن بنسبة الوجود

٦٣

والعدم اليه على السواء هو بحسب جهة العدم لا يصلح لان يتعلق به العلم فان المعدوم المطلق لا تميز له اصلا والمعلوم متميز فالعلم
انما يتعلق به من جهة الوجود وجهات الوجود راجعة الى عزّ وجل لان وجود الممكن من حيث انه واجب فوجود الواجب وجود كل ممكن وجود الواجب
نفس ذاته تعالى فذات الواجب وجود الممكنات باسرها وهذا القدر من الوجود كاف لتعلق العلم والتميز وهذه الجهة غير مباين للواجب
جل مجده فمن هذه الجهة صار مبدأ للانكشاف فلم يلزم انكشاف المباين بما هو المباين فان الممكنات منطوية في ذات الواجب
جل شانه وهذا كما ان الاوصاف الانتزاعية موجودة بوجود المناشي فوجوداتها منطوية في وجود المناشي لاتحاد وجوداتها
بوجود المناشي ثم انه لا يذهب عليك انه ان كان وجود الواجب جل مجده في الازل كافيا لموجودية العالم فيلزم كون العالم موجودا
ازلا وهذا الجواب ان مصداق الموجودية ازلا وجب ان لم يكمل توقف على امر ما لا يشاب بنحوه فهذا ان كان قديما يلزم المحذور المذكور وان كان
حادثا فالعالم لم يكن في الازل فيرجع الاشكال قهقرى ثم قد اورد على المحشي انه ان اراد بقوله العلم انما يتعلق من جهة
الاولى اي جهة الوجود ان جهة الوجود ملاحظة عند العلم بان يكون المعلوم الملحوظ الشيء بما هو موجود فظاهر ان الامر
ليس كذلك فانا كثيرا ما نتصور الاشياء مع الغفلة عن وجوداتها وان اراد ان جهة الوجود سبب لتعلق العلم فان الشيء انما يكون
معلوما لانه موجود فلا يلزم منه العينية فان سببية الشيء للشيء لا يستلزم ان يكون عينه فلا يلزم منه ان يكون العلم نفس الوجود
حتى يكون نفس وجود الواجب الذي هو ذاته علما مع ان هذا لا يصح ايضا فان الواجب عالم بالاشياء كلها ممكنا او ممتنعا ولا شك
ان الممتنع ليس له جهة الوجود اصلا ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال ساقط لا توجه له فانا نختار الشق الثاني والشيء انما
يكون معلوما لانه موجود ولكن لم يدع انه يستلزم عينية العلم بل المقصود ان العلم انما يتعلق بالموجود بنحو ما دون المعدوم
المطلق والموجودات وجوداتها نفس وجود الواجب والممكنات منطوية في وجود الواجب فوجود الواجب كانه وجود الكل فالكل موجود بهذا
الاعتبار فلم يلزم تميز المعدوم الصرف اما ان وجود الواجب علم للاشياء فليس مبنيا على هذا الوجه من البيان بل ثابت من
برهان آخر وهذا البيان انما هو لدفع لزوم تعلق التميز بالمعدوم الصرف اما قوله العلم شامل للممتنعات وليس لها جهة الوجود فان
الممتنع مفهوم الممتنعات فهي امور ممكنة موجودة في الاذهان العالية فوجوداتها ايضا وجود الواجب اي رادفه واما الباطلة
التي هي مصداق هذه المفهومات فليست شيئا اصلا حتى يتعلق العلم لان هذه المفاهيم عنوانات من دون معنون اصلا فليس هناك معنون
حتى يتعلق به العلم فافهم وتحقيق الكلام موضع آخر **قوله** لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب الخ تحقيق الوجود انه من اعظم
المسائل المهمة واهم اصول ما بعد الطبيعة الوصول الى معرفة الحق فيه من اكبر السعادات ووسيلة عظمى الى الفوز بالدرجات الكل فيه

مطالبا بالعقول و زلت فيه اقدام الفحول و لقد دون المتاخرون سلفا و خلفا و لم يأتوا بشيء يزيل قلقا ما زادوا الا جدالا و قد
حققت نوع تحقيق في حواشي الحاشية للمحشي على شرح المواقف على ما يطيب الانظار و يدير عليه رحى الافكار و اما تحقيق الحق فيه على
وجه التفصيل بحيث يفيد الانكشاف المبين فنذكر ههنا لطف خاطره و بالحل عبارة الكتاب و تميز القشر عن اللباب فاعلم ان الوجود قد يطلق
على المعنى المصدري البديهي التصور وهو امر انتزاعي كما مر فيه و قد يطلق على ما هو مناط الموجودية و هو مصدر الآثار و مصداق هذا
المفهوم المصدري و يقال له الوجود الخاص الحقيقي و الوجود بمعنى ما به الموجودية و قد اختلفوا فيه اختلافا عظيما فتقرر قواعد تحقيق
مذهباته فصلناه في تلك الحواشي فذهب المحقق الدواني الى النقل عن بعض الاقدمين ان الوجود شخص احد واجب لذاته و الممكنات انما توجد بالانتساب
اليه فالوجود وجود بالذات و الممكنات موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس فوجود الممكن هو نفس حقيقة الواجب التي هي الوجود فههنا مطلبان
الاول عينية الوجود الواجب و قد مر في زيادة الفلاسفة بابين الوجوه و الثاني ان ذلك الوجود بنفسه وجود الممكنات و يستدل عليه في الحاشية
بانه لو كان وجود الممكن قائما بذات الممكن فاما ان يكون القيام قياما انضماميا او انتزاعيا فعلى الاول يلزم ان يوجد ذات الممكن
قبل وجوده ضرورة توقف وجود الصفة في الانضمامي على وجود الموصوف فيلزم ان يوجد الممكن قبل وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه
ان كان وجود السابق عين الوجود اللاحق و تسلسل ان كان غيره و على الثاني لا بد له من منشأ هو الوجود حقيقة و لا يكون انتزاعيا
و الا فلا بد له من منشأ و لو ذهب السلسلة الى غير النهاية فلا بد لسلسلة الامور الغير المتناهية من منشأ خارج عنها فهذا المنشأ
هو الوجود حقيقة لانه هو مناط الموجودية و لغو الانتزاعيات من البين فقد ظهر ان سلسلة الانتزاع باطل و توقف على بطلان التسلسل في
الانتزاعيات و هذا بظاهره غير تام التقريب اذ لا يلزم منه الا بطلان قيام الوجود انضماميا و انتزاعيا و لم يعين خصوص مذهب فلا بد من التشبث
بمقدمات ذكرناها في حواشي شرح المواقف في اثناء رد الاول خلاصته هي ان القول بعينية الوجود كما هو منقول عن الصوفية الكرام و عن الامام
الهمام الشيخ الاشعري و عن الفلاسفة الاشراقية باطل كما اقيم عليه الدلائل في موضعه لان عينية الوجود يستلزم الوجوب على عرفان
الشيء اذا كان مصداقا للموجودية صار موجودا لذاته فامتنع لحوق العدم به هذا كأنه دليل على ابطال عينية الوجود للممكن
القول بالجزئية و ان لم يذهب اليه احد باطل بهذا الوجه ثم نقول في تقرير الكلام ان وجود الممكن ليس عينه فاما وصف انضمامي او انتزاعي
و قد بطلا او مباين هو المتعين و لا بد ان يكون وجوده عينه لان وجود الوجود عين الموجود و الا احتاج في الوجودية الى وجود آخر
و الكلام فيه كالكلام في الوجود الاول و تسلسل فينتهي الى وجود وجوده نفس ذاته فهو الوجود لانه مناط الموجودية و الاجزاء موجود به فهذا
الوجود يمتنع عليه العدم لذاته بحكم المقدمة الثانية فوجود الممكن وجود قائم بنفسه واجب لذاته فتم التقريب و اندفع الاشكال بان الانضمام

٦٥

الوجود يجوز ان يكون كانضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم الموجودية قبل الوجود لان هذا النحو من الانضمام من باب الجزئية وقد انجر الى

البطلان ثم ان هذا النحو من الانضمام اما بالاتحاد او بالحلول والثاني يستلزم تقدم المحل على شخصية الحال وهو باطل والاول اما ان

يكون كل من الماهية والوجود يتحدا اتحادا بالذات او بالعرض والاول باطل لانهما انكانا موجودين فلا اتحاد وان كانا معدومين

او احدهما موجودا والآخر معدوما فلا اتحاد ايضا وعلى الثاني فالوجود اما موجود بالذات والماهية تابعة منتزعة فحقيقة الممكن الوجود

والماهية من العوارض فرجع الى العينية وقد ابطلت او الماهية موجودة بالذات والوجود تابع فالوجود معنى انتزاعي وقد ابطل فافهم وفيه كلام

قد استوفيناه في تلك الحواشي وقد مهدنا ان لا مجال لابطال العينية كلها مقدوحة بل شعريات وقد مهدنا هناك ان عينية الوجود لا يستلزم

الوجوب كيف والوجود اذا كان عينيا فبطلان الماهية هو بطلان الوجود فالوجوب متفرق في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب

وقرر بعضهم تمام التقريب بانه لما ابطل الانضمام الانتزاع تعين المباينة والانفصال والمنفصل اما متقدم او متأخر ولا بد ان ذاك لا سبيل

الى الاخير فتعين الاول فان الوجود مناط الموجودية فيكون متقدما فتعين انه امر متقدم فهو العلة والعلة حقيقة هي الواجب وهذا البيان بعيد عن

فانه انما تفيد ان الوجود امر متقدم علة ولا يستلزم منه ان يكون علة فاعلية حتى يكون نفس الواجب ثم اورد هذا القائل ان مناط الموجودية

العلة بل الظاهر ان يكون هي الذات منه كيف لنا فتش لا يكون مناط الواقعية والموجودية والواجب جل مجده ليس علة تامة فلا يكون فقط

هو موجود بل هو مع سائر الشرائط والمتممات ثم اجاب بان لا يكون ايضا اذ المقصود ان الواجب موجود سواء كان بنفسه او بانضمام شرط و

هذا الاشكال ثمة تم وبما قررنا فلا توجه ثم بالنى في الجواب على غناية فان المحشي صرح في كتبه ان

الوجود منحصر في ذات الواجب لا تعدد فيه اصلا انه جزئي حقيقي بسيط والمتعدد يشترك فيه الكل اشتراك المتعلق بالمتعلق وبناء جوابه على

تعدد الوجود ات فوجود البعض نفس ذاته ووجود البعض مركب من علة هو الواجب وشروط زائدة ثم ان ما في المحشي باطل قطعا فان

ذات الواجب بنفسه مصداق الموجودية او منضما اليه كلامه في حاشية شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني والاول باطل

فان ذات الواجب اما ان يكفي في موجودية الاشياء او يصح حكاية الموجودية للممكن عنها فحينئذ يلزم وجوب الممكن اذ الممكن كان ان المصداق

الموجودية لما كان واجبا ممتنع كذب الممكن موجودا ووجب صدقه واما ان لا يكفي بل يحتاج الى شرط زائد فحينئذ لم يكن ذات الواجب

مصداقا للموجودية بل الشرط الزائد وهو الشرط الزائد وقد كان فرض ان الوجود نفس الذات الواجب خلف وبما قررنا ظهر سقوط

ما قيل الواجب بنفسه وجود المعلول الاول لما عداه هو الشرط الزائد فالممكن غير المعلول الاول ان قدم تقدم الشرط وان حدث حدث

وذلك لان المعلول الاول ح ليس غير الواجب لكون مصداق موجوديته واجبا بالذات لانه من الضرورة الاولية ان الوجوب

والتشخص عين الذات فان قيل باختلاف كل منهما لا يتخلف الآخر وبوحدة كل منهما الآخر والوجود لما كان في ذات الواجب كان التشخص المفرد ذات
الواجب بلازمه والا لبطل التساوق فيلزم ان تشخص الكل تشخص احد وهو باطل بالضرورة وقد يورد ان الوجود لو كان نفس الواجب
لزم صحة الحمل فيما بين كل ممكن لان الحمل اتحاد المتغايرين في الوجود وذلك ان تجيب بان الحمل ليس مطلق الاتحاد في الوجود بل
مع اتحاد الذات بان يكون حصة الوجود المنتزعة واحدة بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العوارض فتأمل فيه فانه موضع تأمل
واما الثاني فهو ان يكون مناط الموجودية الانتساب الى الواجب فهو ايضا باطل لان هذا الانتساب اما صفة للواجب او الممكن وعلى الثاني
فاما انتزاعي او انضمامي وقد بطلا على الاول فالثاني الانضمامي فوجود كل ممكن انتساب خاص قائم بذات الباري وصفات الباري
كلها قديمة غير منفكة احدهما عن الآخرى فيلزم تلازم الممكنات وقدمها وان كان انتزاعيا فلا بد من منشأ اما الذات فما صفة
منضمة في الوجود حقيقية اما الذات واما صفة اخرى وقد بطلا وانا قد اعطيناك ما ان تأملت فيه تيقنت يقينا جازما ان الوجود في
الممكنات ايضا عين وهي الحكمة الحقة اليمانية النضيجة السوية لعل ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق الشيخ الامام الاشعري قدس سره
في اراده بعض العارفين قدس سرهم لي قد قلته قولي صدق الحكمة يمانية هو من هذه اشارة فيما اظن الى ما قال كما النسبة
ونسبة الاشتراك اللفظي اليه غلط من المترجمين فافهم واطلب التفصيل من جمع شينا على حاشية المحشي على شرح المواقف **قوله** واما العلم التفصيلي
الخ اعلم ان العلم التفصيلي علم بالموجودات بعد الوجود او الايجاد مطابقا لعلمه الازلي الاجمالي بعينه فهمه لاحظ حال البناء
الباني فان البناء يتصور صورة البناء قبل الاخذ في الفعل ثم يفعل فعل البناء على حسب ذلك العلم ثم يعلمه موجودا مطابقا للعلم الاول
فللباري سبحانه علم فعلي قبل الايجاد ثابت ازلا وابدا وعلم بعد الايجاد يحدث بحدوث المعلوم ولعل هذا العلم هو الذي
اشار اليه الباري عز وجل في كتابه في مواضع غير عديدة كما قال عز من قائل ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم وقال
الله وليبلوكم ايكم احسن عملا قال المتأخرون بان علمه الفعلي اجمالي حضوري بوجود الممكنات في الدهر فالممكنات كلها موجودة
في الدهر الحاضرة عنده تعالى وهو العلم بها او بوجود صورها في العقل الفعال والعقل الفعال مع ما فيها من صور المعقولات حاضر عنده
تعالى فهي معلومة له ثم ان تلك الصور مبدأ الانكشاف ما هي صورها فينكشف العالم كله بانكشافها قال المحشي في حاشيته اعلم ان للعلم التفصيلي
مراتب اربعة احدها ما يعبر عنه بالقلم وهو العقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما دون
وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى بما فيه من
صور الكائنات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وهي القوى الجسمانية التي تنقش

فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى وكذا بعينها
سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى فهذه اربع مراتب للعلم التفصيلي قيل كما ان العلم التفصيلي حضوري
كذلك العلم الاجمالي فلم خصص الاول بكونه حضوريا وانت لا يذهب عليك ان العلم الاجمالي ليس حضوريا ولا حصوليا
فانه ليس بحضور الصورة ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو مغاير للعلمين والتقسيم الى الحضوري والحصولي
للعلم الذي يكون غير المعلوم واما الذي غيره فالتحقيق ان مراده حيث ما مبدأ الانكشاف للمعلومات كلها فهو علم اجمالي لها وان كان
مبدأ الانكشاف لبعض دون بعض فليس بمتحقق عندهم لكن لبعض عبارات الشيخ يوهم ذلك فاتخذه بعض المتاخرين مذهبا وقالوا
ان العلوم التي تفاض من المبدأ الفياض تفاض اولا صورة اجمالية ينكشف جملة من العقد بالمطالب ثم تفصل في العقل الى
التفصيل وبهذا اندفع ما قيل ان العلم الاجمالي للباري تعالى حضوري والمعلوم والعلم فيه متحدان ذاتا واعتبارا فالعالم متحد مع
العلم المتحد بالمعلوم فيلزم اتحاد الواجب والممكن فلا حاجة الى ما اجيب من تخصيص القول باتحاد علمه الاجمالي فافهم واحسن التدبر **قوله**
على ان يكون بينهما العموم والخصوص من وجه لاجتماعهما في علوم انفسنا بالاشياء الغائبة عنا ووجود الحصولي بدون الحادث في علوم
العقول والحادث بدون الحصولي في علومنا بذواتنا وصفاتنا **قوله** وحاصله ان العلم الحضوري على راي البعض كما يفهمون من تقرير التعليل
من ظاهر عبارة الشارح ان الانقسام الى الحصولي اي الحضوري الحادث واما الحضوري القديم فلا يعتبران حتى كان يتم ايراد الحاجة الى ظاهر الموت ان
تقسيم الشيء لا يوجب انقسام جميع اقسامه فلا يضر عدم انقسام خصوص الحضوري القديم لانقسام المطلق لكن لما كان هذا غير مطابق لكلام
المخصص فحرر المحشي كلامه بحيث يطابق راي المخصص وقال ان العلم الحضوري القديم لا يتصف بالبداهة والنظرية لشيء منهما ولا بهما
فلم يحصل التقسيم حاصله وذلك لان بين البداهة والنظرية تقابلا البتة وليس بل الايجاب والسلب لان التقابل بين السلب والايجاب
لا يخلو موضوع عنهما وههنا الموجودات الخارجية خالية عنهما ولا التضايف وهو ظاهر لان النظرية ليس بالقياس الى البداهة فان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ان كانت البداهة عدمية وهو عدم النظرية وتقابل التضاد ان كانت وجودية كالكسبية مفهوم حي
والمتقابلان بالعدم والملكة لا يتصف بهما شيء الا ما كان صالحا للاخر وحق الملكة والمتضادان يجب فيهما ان يكون يصح توارد كل على
موضوع واحد فالبداهة لا يتصف بها معلوم او علم الا ويمكن اتصافه بالنظرية والحضوري القديم بالنظر الى ذاته لا يصلح للاتصاف
بالكسبية اما الحضوري فلان حضور المعلوم الخارجي فيه لا دخل للحركة الفكرية في الحضور الخارجي القديم فلا يمكن سبقا انعكاسيا
فلا يمكن تعدم الحركة الفكرية ولا يصلح بالمسبوقية بالحركة الفكرية الا خصوص العلم العدم الموجب للسعد واما تعلق العلم الخ

٦٧

فيصلا الا البعد عتبار معدوما في الاثر وان للعبث التقابلين احدهم الملكة الصلوح الاعم من صلوح بحسب الشخص او النوع او الجنس او
الصنف فههنا الكتب ان لم يكن اتصاف القديم بها بخصوصه لكنه بالنظر الى جنسه الذي هو العلم وذلك لان المطلق لا يصلوح فيه صلا
المسبوقية من حركة الفكرية لا البعد عتبار كونه حادثا وليعتبر التقابل المذكور صلوح ما التقدم عدم العروض الملكة ولو كان باعتبار
الجنس يكون مع قطع النظر عن الخصوص ويكون الجنس كما هو مطلق صالحا للصلوح بجانب فيه اي النوع كان ههنا عروض حد جلية اخر
كما حقق العمدة الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق فافهم **قوله** ان العلم الذي هو وعلمه النحو الظاهر انه اراد بالمتجدد الحادث
ح لا يتوجه الدليل بحسب الظاهر لانه يميل على التخصيص بالحصولي فقط دون الحادث لان انقال المنبادر من جميل العلوم حدوث الصورة
او تقرير الدليل هكذا حصول الصورة لا في التصور التصديق هو الشامل للعلم الحادث لان العلم القديم اما هو علم الباري عز وجل وعلم العقول اما
حضوري بانه على راي اصحاب حكمة الاشراق لكن علم الوجه انما يتم اذا كان علم الافلاك حادثا او حضوريا **قوله** فهذا الكلام كما تراه الخ
يعني ان الكلام يميل على ان علم التخصيص بالحصولي الحادث والانقسام الى التصور والتصديق . ثم ما قررنا الدليل باحد الوجهين الاغلاليل
ولدليل على التخصيص بالحادث فعلى هذا لا يكون للقديم تصورا ولا تصديقا ويخرج علم الباري عز وجل عنهما وفيه تامل مع ظهور انتشار البحث
قوله الحشي انه لم يثبت عنده النحو اي لما لم يثبت لم يظهر عنده تخصيص التصور والتصديق بالحصولي الحادث حتى قال من قبل الجمهور ان
العقل الفعال يحفظ المعقولات الصادقة ويصدق بها فعنده العلم القديم يكون تصديقا وتصورا ايضا ولم يعلل التخصيص من تسليم انقسام
الى التصور التصديق بل علله بانقسامهما الى الضروري والنظري فالعلم اما تصور واما تصديق لكن البديهي والنظري لا يكون
الا الحادث منهما فيلزم التخصيص ح عند تقسيم العلم المنقسم الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث على النحو الذي مر وفي التصور
والتصديق الذين هما قسمان مرة اخرى فيخرج القسم التصور الحادث والتصديق الحادث وحينئذ لا يصح ما قيل انه لا احتياج الى التخصيص في
التصور والتصديق لان قسم الحصولي الحادث لا يكون الا حادثا حصوليا فالانقسام الى البديهي النظري انما يكون لهما لا لمطلق التصور والتصديق
حتى يحتاج الى التخصيص كانه فهم هذا القائل ان المراد التخصيص مرة ثانية في تقسيم التصور التصديق الى البديهي النظري لكنه ليس كذلك بل في
تقسيم الاقسام لو سلم ان المراد ذلك فمقصوده ان القوم يقسمون تارة العلم الى البديهي النظري التخصيص فيه مرة ويقسمون تارة التصور والتصديق
اليهما فيجب التخصيص ايضا في تخصيص تقسيم العلم الى التصور التصديق خلاف التخصيص الكلي بالحصولي الحادث فيكون القديم قسما اليهما ايضا وخلافهما
ويمكن ان يقال [illegible] العلم التخصيص في تقسيم العلم الى البديهي والنظري وهذا لا ورد [illegible] وعلم انه لظهر لك منه ان المحشي حمل كلام الرسالة
على ان العلم المنقسم الى التصور التصديق هو المخصص بالحصولي الحادث وقال في الحاشية المراد بالمتجدد العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف

٦٨

في حاشية تلك الحاشية دليل المراد الحادث فلا التخصيص بين القدماء المتجدد مغيرة وايهامها تكون مع صحة الاخصية بل يكون
مساوية في الصدق هذا الظاهر منافي لما قررناها لكن يختلج على انه منك تذكر ان التخصيص مرة اول ومرتين توقف على القيود
فان التجدد يثبت التخصيص والالا فحم المراد بالمتجددية الزمانية والمعنى المراد بالعلم المتجدد الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف بعدية زمانية فح افيد قيد المتجدد فائدة القيدين بما الحصولي الحادث الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا يكل المتجدد على
الحادث حتى يكون قيدا والذي لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر فيلزم التخصيص بين مع يلزم كون صيغة المعرفة مخصصة فح
ارتفع التنافي لكن يبقى المناقشة في قوله اوصاف المعارف لا يكون مخصصة فان كتب العربية آبية عنه ومن ادعى فعليه التصحيح
بالنقل عن ائمة اللغة وكيف يصح اهل الاصول الذين هم قدوة في معرفة العربية ولطائفها واسرارها افصحا احد قرانا صفاتا
مخصصة للعبادات مع كونها معارف فافهم واعلم ان الحق ما ذهب اليه من ان العلم القديم يكون التصور والتصديق لانه
لان التصور والتصديق نوعان القدم والحدوث من العوارض لا يختلف بها الحقيقة بل نقول علم الواجب يكون تصورا او
تصديقا لمقابل العلم بالحقيقة ليس الا التصديق مع قد ورد بلسان المخبرين الصادقين الانبياء صلوة الله وسلامه عليهم اجمعين بانه عالم وهم
كانوا يخاطبون على وفق مقتضى العرف لكن التصور والتصديق في علم الباري ليسا نوعين متباينين بل ذاته تعالى باعتبار
تعلقها بالامور المتعددة تصديق وباعتبار تعلقها بالامور المفردة تصور كما يترتب علينا بعد حصول التصديق يترتب
على ذاته تعالى بنفس ذاته كما في سائر الصفات نعم لا غرض للمنطقي الا بالتصور والتصديق الحادثين ثم ان المبادي العالية
هل العلم القضايا ام لا والثاني اي الجهل باطل وعلى الاول نقول هي صادقة ام لا وعلى الثاني يلزم الجهل وعلى الاول فهي
الصدق بالمطابقة ام لا وعلى الثاني لزم الجهل فتعين الاول وما قيل ان العلوم العارضة للمبادي ليست صادقة ولا كاذبة
بل هي عين نفس الامر تصدق المعلومات بمطابقتها فان علومها مبادئ تحقق نفس الامر فنفس الامر ما وقع في علومها وليس لنفس
الامر سواها فغير محصل لان معنى نفس الامر موجودية الشيء في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر ولا شك ان القضايا المتحققة
في المبادي لها موضوعات في نفس الامر بحيث تتصف بالمحمول ام لا والثاني باطل بالضرورة وعلى الاول فهي صادقة فان كانت
تلك القضايا صادقة والا كاذبة فتحقق بان تلك المبادي تصدق لا فرق الصادقة ولا المختلفة فيكون المطابق باعتبار الوجود العلمي علة
لصدقه الذي في نفس الامر فافهم ولا تخبط قوله ان المطلق يطلق على الوجهين اي الفرق بين موضوعيهما الطبيعة ان الاول
جهتها بشرط شيء من حيث هي حصة لان يتكثر ويتوحد بالتي يتحد مع الاشخاص متعين بتعينات مختلفة ويسري اليها احكام العموم والخصوص

Scanné avec CamScanner

وأما موضوع الطبيعة فالماهية المأخوذة من حيث الإطلاق لا بأن يكون الإطلاق معتبرا وإلا لم يكن مطلقة بل هو عنوان
وشرح لمرتبة من مراتب الماهية ولا يسرى إليها أحكام الخصوص أصلا ويعبر عنه بالماهية من حيث الإطلاق والماهية من حيث العموم والماهية
بشرط الوحدة الذهنية وهذه هي المسماة بالمسمى الحد وهو تلك المرتبة ثم المحشي تقرر بإخراج أحكام منها أن موضوع المهملة يتحقق بتحقق
فرد وينتفي بانتفاء فرد فإن الفرد دليل الماهية من حيث هي شخصه فتحققه ليس إلا تحقق الماهية من حيث هي وانتفاؤه انتفاؤها بخلاف موضوع الطبيعة
فإنها تتحقق بتحقق فرد ولا تنتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد وهذا الفرق الخ فإن موضوع الطبيعة الماهية من حيث الإطلاق وهو معروض
الكلية قيد الإطلاق والكلية عندهم من المعقولات الثانية فهذه المرتبة لا وجود لها في الخارج أصلا فلا تتحقق بتحقق فرد ولا تتحقق بتحقق
جميع الأفراد لو كان تحقق في ضمن الأفراد لاتحد بها وسرى أحكامها إليها كما في موضوع المهملة إلا أن يراد بالوجود الوجود
الانتزاعي فوجود فرد مصحح لانتزاع هذه المرتبة واعتبارها ثم إنه لو كان موضوع الطبيعة موجودا بوجود فرد لكانت الطبيعة قضية
خارجية والقوم صرحوا بخلاف ذلك ثم لو سلم وجودها بوجود فرد لوجب وجودها في الجملة وبقاؤه لوجب انتفاؤها في الجملة فإن وجود فرد
لما كان وجود هذه المرتبة فانتفاؤه انتفاء هذه المرتبة وإن أريد بالانتفاء الانتفاء رأسا بالكلية فموضوع المهملة لا ينتفي أيضا رأسا
وبالكلية إلا بانتفاء جميع الأفراد فالفرق بهذا النحو من المتبين اللهم إلا أن يقال إن موضوع المهملة اعتبار الماهية بلا شرط شيء بأن
يكون التقييد قيد اللحاظ والاعتبار بأن يكون اللحاظ مطلقا والملحوظ أعم وهذه المرتبة هي الكلي الطبيعي المنقسم إلى المراتب من الماهية
بشرط شيء والماهية بشرط لا والماهية من حيث هي لا بشرط بأن يكون القيد للملحوظ في اللحاظ فهذه المرتبة اعتبار الماهية الغير معها شيء
زائد بخلاف الأول فإن اللحاظ فيه مجرد عن القيود وإن كان مع الماهية فهو اعتبار لفعل الماهية اعتبار لم يشترط فيه شيء وإن كان معها
ألف قيود فموضوع المهملة ليس واحدا ولا كثيرا ويكون واحدا بوحدة موضوع الطبيعة وكثيرا بكثرة الأفراد فانتفاؤها بانتفاء فينتفي بانتفاء
فرد بانتفائها بخلاف موضوع الطبيعة فإنه واحد مبهم موجود بوجود فرد ما بالوجود الإبهامي فانتفاؤه بانتفاء ذلك الوجود لا ينتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد
ولا يذهب عليك ما فيه أما أولا فلأنه لا مرتبة أعم من الماهية لا بشرط شيء نعم ههنا مركب تقييدي هو اعتبار الماهية لا بشرط العوارض بأن
يكون الاعتبار مجردا وأما ثانيا فلأن ههنا مرتبة ليس من الماهية مصداق لهذا المركب فليس مباينا ولا مباينا بل هذا العنوان للاعتبارات الثلاثة لا غير
وأما ثالثا فلأن تقسيم الاعتبارات الثلاثة حتى لتطلب المقسم مشترك بل على أن المراتب لو سلم أنه تقسيم فهذا المركب التقييدي يكفي للتقسيم وتحصيل
لوجه مقسما وأما رابعا فلأنا سلمنا هذه المرتبة فهذه المرتبة بل لها حقيقة بها يمتاز عما عداها كما هي شأن الشيء ليصدق على المراتب
الثلاثة المشهورة وإلا فعلى الثاني فهي الشيء المحض وعلى الأول فهي أمر واحد بالوحدة مبهمة موجودة في مراتب العموم والخصوص فلا معنى

لنفي الوحدة المبهمة عنها واما ثانيا فلان هذه المرتبة بعد تسليمها لو لم تكن وحدة لا صلا وقوعها موضوعا للقضية المهملة فان
المهملة يكون الموضوع فيها امرا واحدا يسري اليه الاحكام جملة ولو لم تكن له وحدة فاي شيء يقع موضوعا ثم انه اذا لم تكن
لها وحدة كيف يقع مقسما للاعتبارات الثلثة فان المعنى المقسم لا بد فيه من الوحدة واما رابعا فلان هذه المرتبة لو سلمت فهي متحدة
مع الفرد وليست منحصرة فيه فانتفاؤها في الجملة انتفاء فرد وانتفاؤها بالكلية انتفاء جميع الافراد كما في الماهية من حيث الاطلاق بعينها
فلا وجه للفرق فافهم ثم الذي تحقق عند هذا العبد في هذا المقام ان الماهية من حيث هي التي لم يشترط فيها شيء زائد موجودة بوجودات
الافراد فهي متعددة في انحاء الوجود فوجودات الافراد اذ نسبتها اليها من حيث هي نفس حقيقتها وجود واحد اذ لا تعدد فيه فما لم
يعتبر التعدد في معروضها اذ نسبتها اليها من حيث انها تكثرت تعددت فهي موجودة بوجودات كثيرة والنحو الاول يسمى وجودا الهيا والثاني
وجودا طبيعيا فكما ان لها نحوين من الوجود كذلك لها نحوان من العدم نحو منه سلب الوجود الذي لها في حد ذاتها الذي هو الوجود
الالهي المستلزم لسلخ الفردية وهذا السلب لا يكون الا بسلب جميع الافراد لانه لا تعدد في الوجود حتى انه وجود واحد لامر واحد فانتفاء
هذا النحو من الوجود لا يكون الا بانتفاء الذات المبهمة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ونحو اخر سلب الوجود الذي لها عند تشخصها بتشخصات
الوجودات في هذا اللحاظ متعددة فانتفاؤها متعددة ببعض فانتفاء وجود لا يستلزم انتفاء الاخر وانما يستلزم انتفاء الماهية بهذا النحو
من العدم في الجملة فانتفاء الالهي للماهية لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وانتفاء الطبيعي يكون بانتفاء فرد ما ثم انه لو كان فرق في النحو
حقا لم يكن مفهوما لوجود الماهية من حيث هي عدد مفهومين متناقضين بل لا يكون لوجود الماهية من حيث هي نقيض يحرز ولو قيل ان
نقيضها سلب الماهية من حيث الاطلاق لكان لهذا السلب نقيضان صريحان وجود الماهية من حيث هي ووجود الماهية من حيث الاطلاق
والضرورة لغير الماهية حاكمة بان لكل مفهوم نقيضا واحدا موجودا او مرفوعا فافهم فان هذا التحقيق شريف غفل عنه كثيرون فضلوا
واضلوا عن سواء السبيل ومنها ما قال في حواشي شرح المواقف ان المقسم الماهية من حيث الاطلاق وهذا ايضا مما لا محصل له فان المقسم
ما يكون في حد ذاتها صالحا للاجتماع مع الخصوصيات والماهية من حيث الاطلاق غير صالحة للاجتماع مع الخصوصيات كيف والاطلاق
ضد الخصوص فلا يجتمع مع الخصوص ثم كيف يصح ضم القيود وكيف يسري احكام المقيد اليه بل الحق ان المقسم الماهية من حيث هي
فانها امر واحد لان الحقيقة بها هي التي يصح لانضمام القيود فيصير مقيدا ومقسما **قوله** فالعلم الذي هو مورد القسمة الخ يعني ان
مورد القسمة ههنا مطلق العلم من حيث هو الذي هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة له فالقسمة لا تختص بالذات
للحصولي والحادث وثبات المطلق العلم فلا حاجة الى التخصيص في مورد القسمة فيه نظر فان التخصيص بالذات انما هو للحصولي الحادث بالذات

٧١

التخصيص بالحصولي الحادث انما هو بشرط الاطلاق بل مقصوده الا التخصيص بالنظر الى الذات يعني ان الحصولي الحادث منقسم بالذات بخلاف المطلق فانه انما ينقسم بالعرض ١٢

قوله النفي المطلق يعني موضوع الطبيعي لا مطلق الغني بل موضوع المهملة ١٢

واطلق العلم بالعرض بمعنى ان العقل فراد وتحضر فلا يصح التقسيمة الا بعد تحقيق هو مراد وحسن ثم اعلم انه قال المحشي في حواشي شرح
المواقف ان المعتبر فيما هو د التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء وهذا الظاهر وجه ما قال ههنا لكنه يوجه بان مورد القسمة
بالذات هو الشيء المطلق وما قال ههنا انما جعله مورد القسمة بالعرض لاتحاده معه وهو مورد القسمة انت قد عرفت التحقيق ثم فيه ان ما توهم
يصلح توجيها للكلام انه فان قوله مع ان التعميم لسبب ما يقوله البعض بما عنه فان التعميم انما يتحقق متناول الحكم كل فرد وههنا حكم الشيء
والنظرية ولا انقسام اليهما والانحصار فيهما التي يحصول اتحاده ومطلق العلم باعتباره فلا تعميم عند التقسيم بمطلق العلم بهذا الوجه
يكون الشيء فتم **قوله** ولعل منشأ هذا الظن الخ اعلم انهم يعبرون بقولهم نسبة واقعة وليست بواقعة عن النسبة الخبرية التي يتعلق بها الا
ذعان وقد ان تعرج النسبة ولا وقوعها فانه يعبر عن النسبة مطلقا فكان من لم يدرك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اصطلاح على ان النسبة هذا على
ما هو التحقيق فيما على راى المتاخرين في التخيل ومثاله الشيء الذي كذا وقوع النسبة فانها يتعلق بالنسبة التقييدية هذا اشكال عليهم انما حصل **قوله**
من لواحق الصورة العلمية لا من قبيل الادراك ما ظاهر على تقدير كون العلم هو نفس الصورة الحاصلة فان الاذعان ان كان ادراكا
كان عين ما عنه التفات انما يكون بالاعتبار فالمذعن من حيث قيامه بالذهن اذعان مع قطع النظر عن القيام محض المذعن
اما النسبة او القضية الاجمالية او المحكي عنه لا شيء منها بحسب القيام بالذهن بل الاذعان في اللغة ههنا يقوم بالذهن حين الشك لتوهم انتفائه واما
القول بان الادراك التصديقي غير متحد مع المعلوم انما المتحد الادراك التصوري فتحكم فان جهة الادراك واحدة في جميع الادراكات وقد
يستدل بانا اذا التفتنا الى القضية وشككنا فيها ثم اذعنا فان بقي الشك حال الاذعان يكون شيء واحد مشكوكا ومذعنا
وان زال فالسبب الزوال ان الطرفين والنسبة كما كانت ملتفت من الضرورة ان الادراك ما دام الالتفات فاذا كان الشك ادراكا لزم
بقاؤه عند حصول الاذعان فيلزم المحذور من عدم ان الادراك الاول زال مع كون الاطراف والنسبة ملتفتا اليها وحدث نحو آخر
من الادراك مكابرة كيف ولا التفات لا يكون الا بما يختفى عنده فما دام الالتفات باقيا فنفس الانكشاف باق وان تغير مبدأ الانكشاف
تغير الالتفات فانه كان نحو الالتفات مثلا كان مبدأ الانكشاف الان صار آخر الالتفات امرا آخر واما على ما هو التحقيق من ان العلم
حال آخر مغايرة للمعلوم هو مبدأ الانكشاف فالاذعان ايضا ادراك الا ان الحالة التي هي مبدأ الانكشاف حقائق مختلفة بعضها
يكون مبدأ الانكشاف المفردات وبعضها الانكشاف النسب فالنسبة نوع مبدأ الانكشاف النسب ان كان مبدأ الانكشاف القوي بحيث لا يحتمل
النقيض اصلا فالجزم فيه وان كان مبدأ الانكشاف ضعيف بحيث يحتمل النقيض احتمالا مرجوحا فالظن وان كان مبدأ الانكشاف بحيث
يحتمل الطرفان على التساوي وهو احتمال النقيض راجح فوهم وشك فالتصديق والوهم والشك كلها من الجبلاتية لكنها انواع

مباينة واما اذا حصلت القضية والتفت اليها وشك فيها ثم اذعن فح يحصل زوال الشك عن الادراك التصوري الذي به التفت وهو
تخيل النسبة والآخر الشك فاذا طرء الاذعان زال ما ضمه من الادراك الشكي والالتفات الذي كان بالتصور التخيلي وكما كان والالتفات
بالشكي فقد زال وحدث الالتفات الاذعاني فافهم فانه مع وضوحه دقيق **قوله** وتحقيق المقام الخ حاصله ان التصديق الذي هو
كيفية اذعانية ليس عين الادراك الذي هو قسم منها ما هو المتكيف بهذه الكيفية اي ادراك المصدق من حيث هو مصدق به
فالتصديق على هذا الصورة يحاصا من النسبة او القضية الاجمالية التي يتعلق بها الاذعان لا يذهب عليك انه من الضروري
ان النسبة التي قامت بالذهن عند تعلق الشك التي قامت عند تعلق التصديق نسبة واحدة فكيف يكونا مختلفين بالنوع
خلافا للصالحان لا ان يكونا نوعين من العلم فافهم **قوله** وبيانه ان التصديق الخ يحتمل المعنى الاول ماخوذا من الصدق بمعنى
وصف القضية والثالث منه بمعنى وصف القائل والثاني ماخوذا من الاول ولعل الوجه الذي جرى عليه الاستعمال وما حكم به
الاستقراء الصحيح ان الذي يقع في الفعل المجرد فاعلا يقع مفعولا اذا اخذ منه صيغة التفعيل ففي المعنى الاول الصدق وصف القضية وفي
الثالث وصف القائل فلا جرم ان المعنى الاول ماخوذ من الصدق الذي هو وصف القضية والمعنى الثالث من الصدق الذي وصف
للقائل واما ماخوذية المعنى الثاني من الاول فلانه يجعل الاول كالجنس المفهوم فكانه الاول مع التجريد لكن التجريد حقيقة لكونه مفهوما
في الاستعمال مثل الاول فافهم وقد قيل في توجيهه ان المعنى الاول ماخوذ من صدق القضية والثالث من صدق القائل لان التفعيل يجيء
للانتساب فمعنى صدقت القضية نسبتها الى الصدق ومعنى صدقت القائل نسبته الى الصدق كما في فسقته واورد عليه بان النسبة انما تكون
بالقول فح نسبة القضية او القائل الى الصدق معناه التكلم بانها صادقة لا الاذعان بالصدق وح المفيد هذا دون ذلك لكن لا تنحصر النسبة
كما قد يكون بالقول كذلك قد يكون بالقلب والتفعيل يستعمل في كلتا النسبتين وخصوص لفظ التصديق للنسبة الثانية بالاستقراء فافهم
قوله وبهذا التحقيق يسقط المنافات الخ يعني ان الحكم بالاتحاد بين التصديقين انما هو بين التصديق المنطقي واللغوي
بالمعنى الثاني وتقدم التصديق المنطقي على اللغوي بالمعنى الاول لانه ما لم يصدق بنفس القضية لا يصدق قطعا وصدقها مطابقتها
للواقع فلا منافاة ثم ان تقدم المنطقي مطلقا غير صحيح بل قد يصدق بنفس القضية بسبب التصديق بصدق القائل كما في كون الاعمال
موزونة يوم القيمة فانه يصدق اولا بصدق المخبر الذي هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصدق بصدق خبره فيحصل التصديق بهذا
الخبر وهكذا في اخبار اخر **قوله** ليس معنى الخ فان التصديق بالنسبة السلبية غير التكذيب بالنسبة الايجابية كيف يتعلقها ويختلف فيه
اشارة الى انه يصح كل منهما بالمسامحة **قوله** بان الانكار انما هو من قبيل التصور الخ كون الانكار تصورا انما يصح لو كان الانكار [illegible]

الشيء كما ان التصديق مبدأ الانكشاف للمصدق وهو غير ظاهر **قوله** ذلك ان تقول الخ حاصله ان لوازم التصور والتصديق مختلفة

فمن لوازم التصور صحة تعلقه بكل شيء ومن لوازم التصديق تعلقه بمتعلق خاص فاختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات بالضرورة العقلية

كيف ولو لم يستلزم صح الانفكاك بينهما بمعنى اختلاف اللوازم انما يكون لان ما للشيء لا يكون للآخر لا لتعدد اللوازم في نفسها فلا يصح

الاستدلال بان الملزوم علة للوازم اما بنفس الماهية او باعتبار الوجود والشيء الواحد لا يكون علة لامور متخالفة فان قلت مع ابتنائه على

كون اللوازم معلولة للملزومات ممنوع ان الحق خلافه بل اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستأنف لو تم لزم ان لا تعدد

اللوازم للملزوم اصلا فان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان على ان عدم صدور الكثير عن الواحد انما هو في الواحد الشخصي لا الواحد

بالنوع وما قيل انه يجوز صدور المتعدد عن الواحد اذا تعددت الجهة والاعتبار فلو كان استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات

مبنيا على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد لاختص الحكم بالواحد الحقيقي فليس بشيء لان تلك الجهات والاعتبارات ان خلت في المقتضي فاللوازم

اذن لم تكن لازمة للماهية بل لها مع شيء زائد فباختلاف اللوازم تختلف الملزومات ثم ان الاستدلال بهذا النحو غير مقنع للمناظر وان

افاد للناظر فان له ان يقول ان كون ما ذكر من اللوازم لوازم الماهية ممنوع وكونها لوازم مطلقة مسلم لكن لا ينفع الاختلاف النوعي فافهم **قوله** ان

التصديق ليس متعلق الخ اعلم انهم اختلفوا في متعلق التصديق الذي هو المصدق حقيقة فذهب صاحب الافق المبين الى ان القضية

الاجمالية الملتفت اليها التفاتا اجماليا وحدانيا استقلاليا والنسبة متعلقة لا انها غير مستقل ومتعلق التصديق يجب استقلاله

ولا القضية التفصيلية لاشتمالها على النسبة غير مستقلة فتعين الامر الاجمالي ومن هذا يعبر بعبارة مطابقة خالية عن الافادة فوق هذا

وهذا الرأي فاسد اشد فساد لان الاجمال قد يطلق على صيرورة الشيء شيئا واحدا كما يقال النوع اجمال الجنس والفصل وهو بعيد

بعيد ههنا وقد يطلق على كون الاشياء ملحوظة بلحاظ واحد وهو المراد ههنا وعلى كل تقدير فليس المجمل حكاية عن الشيء واذا لم يكن

حكاية فلا يتصف بالمطابقة واللامطابقة فلا الصدق ولا الكذب بل الملحوظ بهذا اللحاظ منخرط في سلك التصورات والمفردات لا يصلح

لتعلق الاذعان فيتعلق قول من قال ان التصديق لا يتعلق بخارج القضية وهذا المجمل خارج عنها وما ذكرنا ثم في كلامه وجه آخر

من العناد فانا اذا راجعنا وجداننا نعلم وجود التصديق من دون حصول الاجمال اصلا فان الحالة لا يكون احد التصديق

موجودا وكيف البرهان انما ينتج قضية مفصلة ملحوظة طرفاها بلحاظين والنتيجة تتبع اشد المقدمات على نسبة حاكية بتحصيل التصديق والاذعان

بنفس حصول هذا المفصل من البرهان وكان سيدنا الاستاذ قدس سره يصدق بها الا ان حكاية عن وحدانية الله سبحانه

انما صدق من جهة انه ليس حكاية عن الواحد ونحو ذلك فهذا الاخير حق ايمان اما قوله ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا فليس

سبينا ولا مبنيا وانما حكم به رجما بالغيب والمحشي لما وافق هذا القائل على ان متعلق التصديق يجب ان يكون امرا مستقلا ولم يرتض
قريحته النقادة ان يتخذ المذهب الشنيع بهذه الشناعة قال ان متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
والنسبة خارجة عن المتعلق وتنسب هذا الرأي الى الشيخ وهذا ايضا باطل عند الوجدان فان التصديق الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن و
گرويدن لا يصلح لان يتعلق الا بالامر المشعر بالتحقق الوقوعي او السلبي اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة حكاية عن شيء
الا بالعرض بل الحكاية بالذات انما هي النسبة في المصدق وسمعت صاحب العروة الوثقى يقول التحقيق عندي ان متعلق التصديق
المحكي عنه لان النسبة انما هي وسيلة اليه حاكية والمقصود تحصيل المصداق الواقعي فصدق وهذا غير بعيد الا انه قد يوجد التصديق ولا يوجد
المحكي عنه كما في القضايا الكاذبة فلو كان المحكي عنه المتعلق بالذات لزم وجود التصديق من دون متعلق موجود فان قلت المحكي عنه في
القضية الكاذبة وان لم يكن في نفس الامر الا انه يوجد في الذهن بعد الاختراع والتعمل وهذا القدر من الوجود يكفي للتعلق قلت القضية الكاذبة
انما حكاية عن هذا الامر المخترع العرضي فقد طابقت لما حكيت عنه فلم تكن كاذبة والكلام فيها وليست حكاية عن هذا الامر بل عن امر آخر غير
متحقق فهذا الوجود العرضي ليس محكيا عنه اصلا كيف ولو كان كذلك لكانت زوجية الخمسة المخترعة في الذهن صادقة فانا نقول ان الخمسة زوج لما فرق بين هذه القضية
وقولنا الخمسة زوجية متحققة بعد الاختراع في تحقق الصدق بل الحق ان القضية الكاذبة لا مصداق لها لا في الواقع ولا في الذهن ولا
في الخارج اصلا فاذن الحق ما ذهب اليه الجمهور من ان المتعلق بالذات النسبة الا انه يتحد مباين المصداق فان كان في الواقع
الخبر ... امر واقعي او الا فلا وكمثل النسبة والمحكي عنه منزلة العنوان والمعنون في التصور فكان التصور يتعلق اولا وبالذات بالعنوان ثم يتعلق بمعنونه
ثانيا لانه المقصود من العنوان فكذا التصديق يتعلق اولا وبالذات بالنسبة التي هي الحكاية وبمنزلة العنوان للمحكي عنه ثم يتعلق بما هو المقصود
من الحكاية والتصديق به حينئذ لا يلزم وجود التصديق من دون وجود المصدق فافهم **قوله** ... وانه تعلق التصور ... لهذا الاشكال
احد ... اذ التصور حقيقة التصديق لانه لا حجر في التصور فانه يتعلق بكل شيء فالتصديق معلوم تصوره وعلم بهما متحدان بالذات فيلزم
اتحاد التصور والتصديق بالذات مع انهما مختلفان نوعا عندكم وهذا انما يتم لو جاز تصور كنه التصديق وقد نبا قوله قال انه مسلم
لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء بوجه ما لانه يتعلق بكل وجه بل يجوز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه من الممتنعات بل انما يتعلق
ببعض وجوهه فهذه المناقشة يكاد يكون مكابرة فان التصور المطلق الامكانية بالكنه مما لا حجر فيه وثانيهما انا لا نعرض ايضا تعلق التصور بما يتعلق
به التصديق فالتصور متحد لاتحاد العلم والمعلوم وكذا التصديق فيلزم اتحادهما مع المصدق فيلزم اتحادهما في انفسهما وقد ...
فيه ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم التصوري مسلم اما في العلم التصديقي فلا وهذا ايضا التخصيص ... فانه لما جوز كون

رد لما قرره المحشي لاصلاح الكلام المتأخرين وتقرير الرد ظاهر

مبدأ الانكشاف شيء آخر مغاير له بالذات فحينئذ بعض العلوم فحسب لا في الكل فافهم **قوله** الجواب عنه الخ حاصله منع اتحاد العلم والمعلوم
بالذات فانه قد تقدم ان العلم عبارة عن الحالة الادراكية وهي المنقسمة الى التصور والتصديق فالحالة الادراكية المتعلقة بكنه التصديق
او التصديق على وجه تصور مباين بالذات لمعلومها وكذا الحالة الادراكية التصديقية المتعلقة بالتصديق مغايرة لمعلومها والحالتان
في انفسهما متباينتان بالذات غاية ما لزم تعلق احدى الحالتين بالاخرى وتعلقهما ثانيًا لا يستلزم الاتحاد فيهما فافهم وتذكر ما سلف **قوله** ثم القول
بتربيع اجزاء القضية الخ اشارة الى استدلال المتأخرين على ان اجزاء القضية اربعة الرابع النسبة التقييدية التي هي مورد الحكم عندهم
تقريره انه قد تقرر في مداركهم ان التصديق لا يتعلق بما يتعلق به التصور وكان من الضروريات عدم تعلق الشك الا بالنسبة فلا بد من اشتمال
القضية على نسبتين يكون احدهما متعلق الشك والاخرى متعلق التصديق ولما كان متعلق التصديق عندهم النسبة التامة وقد
شهدت الضرورة ان ليس في القضية الواحدة نسبتان تامتان وجب ان تكون النسبة التي يتعلق بها الشك تقييدية وانت لا يذهب عليك انه
لو تم هذا الدليل على ان الشك يتعلق بالنسبة التقييدية الغير الحاكية هذا مكابرة فان التردد لا يقوم الا بالحكاية كيف وانه تجويز الطرفين
ولا تمكن حكاية بكل طرف فان الشك يتعلق ان الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة او ليست واقعة فالتصديق يتعلق بنفس الوقوع
واللاوقوع وهذا فاسد ايضًا فان الوقوع واللاوقوع اما داخلان في المتعلق او شرطان فيه خارجان وعلى الاول فالوقوع واللاوقوع كاف
ولا دخل للشك للنسبة فان الحكاية ليست الا الوقوع واللاوقوع وهو محل التردد وعلى الثاني خلاف الاصطلاح لان تقوم حقيقة التردد فافهم **قوله**
والوجدان السليم الخ انا اذا رجعنا الى الوجدان لا نفهم في القضية الا نسبة واحدة حاكية والنسبة التقييدية غير مفهومة اصلا وانكار هذا انكار
الواضحات **قوله** ولعل منشأ توهم الخ يعني ان النسبة المفهومة في القضية وان كانت امرا واحدا بسيطا لها اعتباران احدهما انها
رابطة بين الموضوع والمحمول والآخر اعتبار انها حكاية عن امر وهي باعتبار الاول نسبة حكمية وبالاعتبار الثاني نسبة تامة والشك
انما يتعلق بالنسبة بالاعتبار الاول لان التردد فيه مولا ارتباط بانه واقع في نفس الامر او لا والتصديق يتعلق بها بالاعتبار
الثاني فان التصديق ليس الا الارتباط بانه واقع في نفس الامر فاحمل فيه ولعل عبارات المتأخرين لا يحتمل التأويل **قوله** والاول اعم من
الثاني بحسب المفهوم دون التحقق الخ حاصل الاول اعم باعتبار الاذعان وهو العلم من حيث هو لا بشرط شيء وهو الذي يقال له
التصور المطلق المرادف للعلم وهو يصدق على التصور الذي مع الحكم فان مقارنة الشيء لا يلزم منه الا دخول فيه كما ان التصور لا
بشرط شيء اعم من التصور بشرط عدم الاذعان بحسب المفهوم واعم بحسب الصدق ايضا وان اريد بالاول ما لا يعتبر فيه الاذعان لا
بالدخول ولا بالعروض فهو مساوق للتصور المعتبر معه عدم الاذعان لكن التصور بهذا المعنى غير شائع في اصطلاحهم **قال** كتصور الملك وتجوز

الخ اعلم ان انقسام التصديق الى الضروري والنظري بديهي لا سترة فيه واما انقسام التصور اليهما فغير بديهي كيف لا وقد ذهب الامام الى بداهة
جميع التصورات فالانقسام فيه لا يثبت الا بنظر غامض ويكفي النظر ما قالوا في الاستدلال عليه انه لو كان الكل بديهيا لما احتيج الى كسب فان الاحتياج الى
الكسب في التصورات في حيز الخفاء قال الشارح لو كان كل منهما الخ اعلم ان ههنا دعويين احدهما ان ليس جميع التصورات بديهيا ولا نظريا فيلزم
انقسام التصور اليهما وثانيهما ان ليس جميع التصديقات بديهية ولا نظرية فيلزم انقسام التصديق اليهما لكن جمعهما في عبارة واحدة
لاشتراك في الدليل اختصارا في العبارة قوله هذا الحكم نظير المثبت لنفسه الخ فيه اشارة الى تعيين منشأ النقيضة فانه لو فرض بديهيا
يلزم عدم نظرية الكل فقط لا عدم بداهة الكل حتى يلزم الحكم ولو فرض نظريا لزم عدم بداهة الكل فقط لا عدم نظرية الكل ايضا حتى
يلزم الحكم بل هو ثابت على تقدير ثبوت جزء من المدعى وعلى تقدير جزء آخر منه فهو اذن شبيه بالمثبت لنفسه فان قلت بداهة هذا الحكم انما توجب
انتفاء نظرية جميع التصديقات ونظريته انتفاء بداهة جميع التصديقات واما انتفاء بداهة جميع التصورات وكذا انتفاء نظرية جميع التصورات فلا
يلزم بحال قلت لعل المقصود ان بداهة هذا الحكم بجميع اجزائه توجب انتفاء نظرية جميع التصورات والتصديقات وكذا نظرية هذا الحكم بجميع اجزائه
توجب انتفاء بداهة جميع التصورات والتصديقات فتامل فيه ايضا لعل المقصود كونه نظير المثبت لنفسه في الدعوى الواحدة وهي انقسام
التصديقات فافهم قوله لان الحركة الفكرية الخ قد منعه بعض الفضلاء بانه يجوز قال الشارح على امتناع اكتساب التصديق من فانه لو جاز اكتساب التصديق
من التصور يجوز ان يكون جميع التصديقات نظرية وبعض التصورات ضرورية وينتهي سلسلة اكتساب التصديقات الى التصورات الضرورية
فلا تسلسل ولا دور وانما يحصل التوقف بما لو توقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور مع انه يجوز ان يكون جميع التصورات نظرية
وبعض التصديقات ضرورية وينتهي سلسلة اكتساب التصورات الى التصديقات الضرورية فلم توقف الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق
كما ذكره السيد الشريف قدس سره من ان التصديق يتوقف على التصور فلو كانت التصورات نظرية لا يمكن حصول التصديق البديهي ايضا لمجهولية
الاطراف الا بعد حصول التصور فلو كانت التصورات باسرها نظرية لزم الدور والتسلسل قطعا ثم اعلم انه قد يستدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور
وبالعكس بان حصول شيء عن شيء على نحوين حصول منه بان يكون داخلا فيه كما يقال حصول الكوز من الطين والسرير من الخشب والثاني من
دون ان يكون داخلا كحصول المعلول من علتها وهذا الحكم غير مخصوص بالحصول الخارجي فان الحصول الذهني ايضا على نحوين حصول بحيث يكون الحاصل
مما منه الحاصل منه يكون داخلا فيه كحصول المحدود عند حصول الحد والنتيجة عند حصول الصغرى والكبرى وحصول الكل على هذا النحو كما يحصل بعض
التصديقات عند حصول بعض التصورات والكسب هو تحصيل مجهول من معلوم على النحو الاول وعلى هذا لا يصح اكتساب التصور من
التصديق وبالعكس وانت لا يذهب عليك ان المراد بالحصول من الشيء الحصول على وجه المادية اذ المراد ان يكون الكاسب

مادة اشتملا عليه بدخل سوفسطة بان يكون مادة حقيقية كالطين للكوز فهذا لا طائل تحته لدليل المعترض اخلالا في النتيجة

او لا يشتمل على ما لا بد منه في القياس الاستثنائي الذي استثني فيه نقيض التالي فان النتيجة فيه نقيض المقدم والاشتمال اصلا انما هو لا

للزوم ان اريد كون الكاسب معدا لحصول المطلوب كما يكون المادة معدة اياه فنسلم ان النحو من التحصيل هو الكسب لكن لم لا يجوز

ان يكون لبعض التصورات علاقة بديهية ببعض التصديقات بحيث تكون مشتملة عليها في الذهن معدا لحصولها كما ان ترتيب الملازمة و

انتفاء اللازم بعد حصول علاقة اللزوم مع عدم اشتمال المقدمتين عليه بل على ملزومه كذلك يجوز ان يكون ترتيب التصورات معدا لحصول

بعض التصديقات لا لاشتمالها على ملزوماتها ولا بد من اقامة الدليل على بطلانه ودونه خرط القتاد **قوله** فلان تقع بالمفرد كفاية الخ

انك لا يذهب عليك ان العذر المذكور يلزم منه ان الشيخ ان الشيء لا يكون علة حالتي الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران باحدهما ولا يلزم منه

ان لا يقع بالمفرد كفاية فانه يجوز ان يكون المعنى علة حال الوجود فقط من دون ان يوخذ الوجود جزءا من العلة بل العلة ذلك المعنى حال كونه

موجودا كما يقال في جميع لوازم الماهيات من ان العلة الماهية حين تقررها بالوجود الا ان المعتبر هناك الاقتران بالوجود المطلق وههنا بالوجود

المخصوص فافهم وانظر الى ما يجيء **قوله** وانا قلت الخ مبنى البحث في هذا الكلام على مقدمات المقدمة الاولى ان المعلولية والعلية

لا بد انما هي بوجود الشيء في نفسه او وجوده على حال او بالجملة الهيئة التركيبية اما الاولى فبناء على مذهب المشائين القائلين

بالجعل المؤلف فانهم قالوا الماهية في نفسها ليست صالحة للتعلق بالجعل بل لا بد من اخذها مع حيثية زائدة وهي الوجود في نفسها او

وجود صفة لها فلا يتوجه ان القائلين بالجعل المؤلف لا يقولون الا في الهيئات البسيطة مطلقا واما الثانية فلما قرر الشيخ من

انه لا يجوز ان يكون شيء علة حالتي الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران بشيء من الوجود والعدم فتحقق هيئة تركيبية المقدمة الثانية ان

العلة لا بد ان يجب في ظرف وجودها المعلول والا لكانت معدومة في ظرف المعلول فيلزم ان يكون المعلول موجودا في ظرف العلة

معدومة فيه المقدمة الثالثة ان الهيئة التركيبية في التصورات خارجية وفي التصديقات ذهنية اما الاول فلان التصور بنفسه لا يصلح لان يكون

علة ومعلولا بحكم المقدمة الاولى بل لا بد من اعتبار الوجود معه فالعلة والمعلول ليس الا الوجود والتمايز ليس الا القيام الذهني فالهيئة

التركيبية في التصورات ليست الا كونه موجودا في الذهن قائما به وهذا القيام قيام خارجي لترتب الآثار واتصاف الذهن به اتصاف انضمامي

كما تقدم واما الثاني فلان التصديق بنفسه ليس معلولا او مكتسبا فان علمه بهذا الاعتبار علم تصوري فاكتسابه كاكتساب سائر التصورات بهذا الاعتبار لا

للاكتساب ومعلوليته ليست الا باعتبار انها هيئة تركيبية حاكية عن امر فان العلم التصديقي انما يتعلق بها بهذا الاعتبار ومن هيئة التركيبية

بما هي حاكية عن امر آخر ذهني فقد ثبت ان الهيئة التركيبية في التصورات خارجية وفي التصديقات ذهنية اذا تمهدت المقدمات فنقول

نعم كلامه ان التعيين لا يكون كافيا للتصديق وبالعكس اما الاول فلانه لو كان كافيا فاما ان التفسير من حيث هو هو باطل بحكم المقدمة الاولى ان العلة ليست الا الهيئة التركيبية واما لكون التصور موجودا في الذهن بل يحتاج الى هذه الهيئة التركيبية فهي خارجية بالمقدمة الثالثة وان الهيئة التركيبية التقييدية امر ذهني كما صرح في المقدمة الثالثة فلا يكون معلولا للهيئة التركيبية التصورية بالمقدمة الثانية واما العكس فلان التصور ليس معلولا من حيث نفسه بحكم المقدمة الاولى بل الهيئة التركيبية الخارجية علة بعين المقدمة الثالثة كما في المجاز فلا يكون العلة امرا ذهنيا بحكم المقدمة الثانية فلان الهيئة التقييدية علة لها امر ذهني كما في والاعتراض عليه بوجوه فالاول بالقدح في المقدمة الاولى فان غاية ما لزم مما ذكره الشيخ ان العلة لا يكون علة حالتي الوجود والعدم ولا يلزم منه ان الوجود والعدم دخل في العلية حتى يكون العلة هيئة تركيبية الثاني النقض بالقدح فيها بالنقض بالباري تعالى فانه علة فاعلية بنفس ذاته المقدسة بدون شائبة تركيب ولك ان تخصص الكلام بالممكنات فتقول العلة لا بد ان يكون شيئا موجودا بانه موجود ضرورة ان المعدوم بما هو معدوم لا شيء محض لا يصلح للعلية اصلا ثم لما كان الوجود في الباري تعالى عين ذاته فالموجودية مناط نفس ذاته فذاته بذاته علة واما الممكنات فالوجود زائد عليها على ما تقرر عند الشيخ وسائر المشائين فلا بد من انضمام موجود الى ذي غيره تعالى فلا بد من هيئة تركيبية فالعلية اذن في الممكنات للهيئة التركيبية بالذات وبهذا القدر يتم المطلوب و اندفع الاعتراض الثالث بالقدح في المقدمة الثانية بان الباري جل سلطانه جاعل للموجودات الذهنية كما انه جاعل للموجودات الخارجية فالعلة موجودة في ظرف ومعلولها في ظرف آخر فانتقض المقدمة الثانية ويجاب بان العلة على قسمين الاول ما يكون علة باعتبار نحو الوجود الثاني ما يكون علة مطلقا من دون خصوصية نحو من الوجود وظرف دون ظرف الذي يجب فيه اتحاد الظرف هو القسم الاول والواجب من القسم الثاني فانه سبحانه جاعل بنفس وجوده الذي هو متعين من دون تخصيص بوجود دون وجود وظرف دون ظرف ويحتمل ان المعلولية للمعلول اذا كانت بحسب ظرف يجب ان يكون علته بحسب ذلك الظرف لان المعلولية والعلية متضايفتان فلا بد من وجود المتضايفين في ظرف النسبة فما ينتزع المعلولية في ظرف يجب ان يكون بحذائه امر ينتزع منه العلية بحسب ذلك الظرف فهذا معنى قوله ان ما هو معدوم في ظرف لا يحصل منه الوجود في ذلك الظرف الرابع ايضا بالقدح في المقدمة الثانية بالعلل الغائية فانها امور ذهنية من معلولاتها في الخارج ولك ان تجيب عنه بان علية العلة الغائية انما هي بالنظر الى قيامها بالذهن وهي بهذا الاعتبار موجودات خارجية فان القيام قيام خارجي عنده كما تقدم فتأمل فيه وربما اجيب بان العلل الغائية ليست الا من قبيل الشرائط وليست علة فاعلية ففيه ان ليست فواعل فلينحصر فيها ايضا اختلاف الظرف وكذا ما اجيب من ان العلل الغائية ليست علة للمعلول انما هي علة لفاعلية الفاعل فان فاعلية الفاعل امر خارجي وهذه العلل موجودة ذهنية ويشكل ايضا بالجواب بما ينتقض من ان عدم المانع علة لوجود المعلول

مع انه لا يتحقق له في ظرف حصلا وبذلك فعمان كما ذكره ثم ان البعض اثبت انه لا بد في الكسب علية العدم لان المعلول للكسب انما
يحصل عند انقضاء الحركة الفكرية وهذا الانقضاء عدم بل الحق في الجواب ان المراد باتحاد الظرف للعلة والمعلول اتحاد الظرف
في الواقعية وعدم المانع امر واقعي فهو ان كان في الخارج فواقعيته بحسب الخارج وان كان في الذهن فواقعيته بحسب الذهن وهذا معنى قوله
وما هو معلول بحسب ظرف ففعلية بحسب ذلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف معلول فعلته واقعية بحسب ذلك الظرف وجودا كان
او عدما وسواء كان العدم علة للوجود كما في عدم المانع او للعدم كما في سائر الاعدام الخاص من الخ بالقدح في المقدمة الثانية لكن
بالمنع فان وجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول ممنوع وما قال ان المعدوم في ظرف لا يحصل منه الوجود في ذلك الظرف فمغالطة فان العدم
في ظرف ان اريد به مسلوب الوجود المقيد بكونه في ظرف فلا نسلم ان لا يكون مبدأ الوجود المقيد لا يحصل منه الوجود المقيد كيف وانه يجوز ان يكون مسلوب
الوجود المقيد موجودا في نفس الامر ومتقيدا بوجود مقيد آخر ولا استحالة فيه ومن ادعى فعليه البيان وان اريد به مسلوب الوجود المطلق في ظرف بان
يكون الظرف قيد السلب والحكم فلا نسلم ان لا يكون موجودا في ظرف معدوما فيه بهذا المعنى واما ما قرره الكلام البعض من ان العلية
والمعلولية نسبتان فلا بد من تحقق المنتسبين في ظرف واحد للتكافؤ فهو ممنوع كيف وقد ينتسب امر عيني الى امر ذهني وبالعكس نعم لا بد
للتكافؤ من تحقق المنتسبين في نفس الامر كيف والامور الذهنية بحسب وجوداتها الذهنية منتسبة الى الباري القيوم وهو ليس حاصلا في الذهن كما
نقل عن المحشي في اثبات المقدمة الثانية من ان العلة من لوازم المعلول واللوازم منحصرة في لوازم الماهية ولوازم الوجود والعلة ليست
من لوازم الماهية فهي اما لازمة للوجود الذهني فيجب وجودها ذهنا او من لوازم الوجود الخارجي فيجب وجودها في الخارج فقد وجب اتحاد الظرف
ففيه ان الكاسب من قبيل العدم والعدم لا يكون لازما للمعلول وايضا انحصار اللازم في لازم الماهية ولازم الوجود انما هو في اللازم المجعول
والعلة ليست من لوازم المجعول ثم نقول هذا العبد ان المقدمة الثانية باطلة قطعا فانه لو وجب اتحاد الظرف للعلة والمعلول فالوجودات
الذهنية لا بد لها من علة وهي ايضا موجودة ذهنية لان كل موجود ذهني ممكن فلا بد له من علة وهي ايضا موجودة ذهنا وهكذا فيتسلسل والتسلسل في المبادي باطل قطعا
كما قد بين في موضعه فاذن قد ثبت بان لك انه لا يصح دعوى اتحاد الظرف في المعلول والعلة ولو كان المعلولية بحسب خصوص الوجود الذهني بحال
ووجه آخر هو ان العلة في الاكتساب ليس الكون سبب بل الحركة الفكرية التي هي سائر الكواسب هي موجودة في الخارج والنفس متصفة بها اتصافا
خارجيا والتصديق عنده معلول عند كسب باعتبار الوجود الذهني فالامر الذهني معلول للامر الخارجي هو الحركة الفكرية لساد
بنقض الدليل بالعلم التصوري المتعلق بهذه الهيئة التركيبية الحاكية فان مقدمات الدليل فيها جارية فكما سبقها اما ان يكون مبنية على
آخر التصديقية فقد اكتسب التصور من التصديق او التصورية فلا يصح اكتسابها من المعرف الشارح المؤلف من الجنس والفصل فتامل فيه

السابع ان غاية ما لزم من دليلكم كون الهيئة التركيبية الحاكية التصديقية معلولة للهيئة التركيبية الاخرى وهذا غير ضائر لم
يجوز ان يكون هذه الهيئة التركيبية الحاكية متصورا لكون متحدا بها فلم يلزم امتناع اكتساب التصديق من التصور وتمم لهذا الجواب كلام
آخر وهو انه بعد تسليم المقدمات لا يلزم المطلوب فان الهيئة التركيبية الحاكية التصديقية لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن
وهي بهذا الاعتبار علم وحكاية واعتبار نفسها مع قطع النظر عن قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار
معلومة وكذا التصور له اعتباران اعتبار قيامه بالذهن واكتنافه بالعوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار علم واعتبار نفسه مع
قطع النظر عن العوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار معلوم فهي فاما التصور ان اخذ مع العوارض الذهنية فموجود بوجود ذهني وقائمة فيحدث
بهيئة تركيبية خارجية لان هذه المرتبة موجودة بوجود ذهني وخذ والوجود الخارجي في ترتب الآثار وان اخذ مع قطع النظر عن العوارض
الذهنية فهو غير موجود فيحدث هيئة تركيبية ذهنية لان هذه المرتبة من الوجود الذهنية وكذا الهيئة التركيبية التصديقية ان اخذت
مع العوارض الذهنية واعتبر قيامها بالذهن فهي موجودة بوجود ذهني وخذ والوجود الخارجي في ترتب الآثار وان اخذت مع
قطع النظر عنها فهي موجودة ذهنية وبالجملة ان اخذ معلوم التصور التصديق مع الوجود يحدث هيئة تركيبية ذهنية عالية وان
اخذ علمها مع الوجود يحدث هيئة التركيبية خارجية على ما مر واذا تمهد هذا فنقول الكاسب المكتسب العلم فالهيئتان التركيبيتان
الهيئة التركيبية في التصور والهيئة التركيبية في التصور والتصديق كلاهما خارجيان فيجوز ان يكون كل منهما علة وكاسبا للآخر واما المعلوم
فالهيئتان التركيبيتان في التصور والتصديق كلاهما ذهنيان فلا يجوز ان يكون احدهما كاسبة للاخرى علة لها فقد ظهر ان هذا مغلطة
كاسد قد اوجبنا القدح في اعصاب الناقدين فافهم قال ثم على حدوث النفس لا ينبغي في المشهور بطلان التسلسل على لزوم استحضارها
امور غير متناهية في زمان متناه واستحضار امور غير متناهية في زمان متناه انما يلزم لو كانت النفس حادثة اما لو كانت قديمة فيجوز
من الازل فيمكن ان قد حصل في الزمان الغير المتناهي علوم غير متناهية والآن يحصل المطلوب من مباديه القريبة وما توهم انه لا بد
حين قصد تحصيل المطلوب الالتفات الى المبادي فيلزم الاستحالة قطعا فغلط لان حصول المبادي تفصيلا غير لازم كيف المكتسب من جملة المعدات
لا يجب اجتماعها مع المعلول فلا يلزم حضورها حين حصول المطلوب ولكن لا يمتنع الاستدلال على لزوم الاستحضار المذكور بانه لو تسلسل
سلسلة الاكتساب لزم التسلسل في جانب المبدأ وهو باطل فان عدم هذه السلسلة بتمامها جائزة لعدم كون الباري عز وجل علة تامة لوجود
آحاد هذه السلسلة فلو فرض عدم هذه السلسلة لما لزم محال واذا جاز هذا النحو من العدم لم يكن شيء من آحاد هذه السلسلة واجبا لذاته لوجب
ان يستحيل عليه جميع انحاء العدم ومنها هذا النحو من العدم فكيف لا يستحيل اذ لم يجب هذه السلسلة يجب ان لا يوجد الا شيء لم يتحقق بوجوب ممتنع

في ظل الملحوظ مرتبة العلم
مرتبة المعلوم الاولى
ويكون في مرتبة الوجود
على حسب انه مرتبة مع
وفي المرتبة الثانية الوجود
العوارض الاولى مرتبة
والمرتبة الاولى والمرتبة
الذهنية فقط والمرتبة خارجية
الثانية مرتبة الوجود
لان بها يحدث خذ الوجود
الخارجي والتصور بعض
التصورات مركبة
الهيئة التركيبية

81

بينهما العموم والخصوص
والقاعدة بينهما ان
لو وجد الاول لم يوجد الثاني
والثاني بالعكس في هذا الموضع
يحصل من التصديق
التصور الآن حصول التصديق
موقوف على حسب
الهيئة التركيبية
والغرض من هذا دفع ما توهم
كان الغرض يعرض
12

وجود وبهذه السلسلة ولو كانت النفس قديمة وحادثة فامتنع تحصيل النظري بالطريق الدور والتسلسل فافهم وبعضهم أبطل التسلسل على براهين
المذكورة في الحكمة لكن لا يصح هذا على مذهب الصانعية لعدم تسليمهم الاجتماع لجريان البراهين المذكورة في الحكمة ومن ثم جاز أن يكون
سلسلة الكواسب غير مجتمعة لكونها متعاقبة فافهم قوله إذ لو فرضنا أن كنه شيء مثلا الخ يعني أنه لا يمكن تحصيل كنه شيء من المعلومات
ولو كان وجها لشيء آخر على تقدير نظرية الكل لأنه لا يمكن حصول كنه شيء ولو كان وجها لشيء آخر إلا بعد طلبه لكونه إذ طلب المجهول
المطلق بالكل فلا بد من تقدم علم وجه من وجوهه فإذا فرض حصول كنه هذا الوجه أيضا نظري فيلزم حصر الزمان الغير المتناهي في
تحصيله والآن فرض بأن متناه لا يمكن فيه حصول أمور غير متناهية وإلا لزم انحصار الغير المتناهي في زمان متناه ثم نقول لا يمكن حصول
كنه هذا الوجه أيضا بالبيان المذكور وهكذا يجري في كل كنه سواء كان كنه المطلوب أو كنه وجه من وجوهه وهكذا قوله وإذا لم يحصل شيء من الأشياء
بكنهه لم يحصل شيء من الأشياء بوجه وذلك لأن كل وجه كنه لشيء ولا أقل من أنه كنه لنفسه قوله وحاصله على تقدير نظرية الكل الخ فيه دفع
لما أورد على الشارح بأن ما ذكره إن تم جرى في التصورات وأما في التصديقات فالبيان موقوف على حدوث النفس ولا يجري هذا النحو من البيان
ووجه الدفع أن الحاصل أنه على تقدير نظرية الكل لا يحصل التصور بالبيان المذكور وإذا لم يحصل التصور لم يحصل التصديق أيضا لتوقف التصديق
على التصور فتم المطلوب فثبت أنه لا بد من بديهي على كل تقدير عرفت أن ههنا دعويين متعلقين أحدهما في التصورات والأخرى في التصديقات لا توقف
لأحدهما على الآخر ولا يتم البيان في التصديق فإنه لو فرض نظرية جميع التصديقات بأسرها لا يلزم نظرية التصورات لتجويز أن يكون جميع
التصورات بديهية وفي تجويز تحصيل التصديقات بالطريق التسلسل على تقدير قدم النفس وأما تحصيل التصورات فبالبديهة أو بالنظر الباطل بطريق
التسلسل بفرض بعض التصورات بديهية فافهم قوله لأن الوجه في تصور الشيء بالوجه الخ يعني أنه لا يمكن تصور الوجه بالوجه وبالكنه
في تصور الشيء بالوجه لا يمكن تصور الكنه بالوجه وبالكنه في تصور الشيء بالكنه وذلك لأن في تصور الشيء بالوجه بالكنه الوجه والكنه متصوران
بالذات أي من دون واسطة في العروض والوجه والكنه ليسا متغايرين إلا بالعرض بأن ينسب تصور الوجه والكنه في أحدهما إلى الآخر إنما الا
تصاف بهما بالذات وفيهما وهذا أيضا على أن الصورة المحدودة لا تحصل عند حصول صور الحد وكذا صور المرسوم لا تحصل عند حصول صورة
الرسم إذ لم يحصل العلم بشيء معلومين بالذات مما ليتغايرا بالحد والرسم إذا تمهد هذا فنقول لو كان تصور الوجه والكنه بالكنه
أو الوجه فالكنه والوجه أو وجهه وكنه الكنه أو وجهه معلومان بالذات فنفس الوجه والكنه معلومان بالعرض وقد كانا معلومين بالذات كذا الفرع الوجه
والكنه المتغايران بالذات وقد كانا متغايرين بالعرض وبعبارة أخرى مفصلة لو حصل الوجه بالكنه أو بالوجه فعند تحصيل الإنسان مثلا
بالوجه بالحاصل بالكنه وبالوجه عند حصول كنه هذا الوجه ووجهه لم يحصل لأن هذا الوجه لا يحصل عند حصول الرسم والحد المرسوم

٨٣

والمجرد فالالتفات الى الانسان اما من حيث الوجه او الكنه فوجه الوجه والكنه بنا آلتين للالتفات فصار علم الانسان بهذا الوجه لا بالوجه لغرض
او من نفس الوجه وهذا الوجه ليس حاصلا في شيء يلتفت اليه فلا بد من المعلومية بالذات فيلزم ان يكون معلوما بالذات وغير معلوم بالذات عند
قصد الالتفات الى الانسان ولا بد من ان يكون مقصودا بالذات لانه لا التفات لا يكون مقصودا بالذات وقد كان مقصودا بالذات
لعدم حصوله بالذات انما يحصل الوجه او كنهه فيلزم كونه مقصودا بالذات وغير مقصود بالذات هذا خلف فاذن قد ثبت ان الوجه في علم الشيء بالوجه
لا يكون معلوما بالوجه لا بالكنه بل انما يعلم بكنهه وح يكون هذا الكنه حاصلا بالذات فيصح ان يحمل ما اخذته ملاحظة لذي الوجه كذا حال الكنه في علم الشيء
بالكنه فانه لا يعلم الا بكنهه فافهم **قوله** فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه الخ هذا استرواح في تقرير الاستدلال وتقريره ان الوجه في تصور الشيء بالوجه
لا يمكن ان يكون متصورا بالوجه او بالكنه كما قرر بل انما يتصور بكنهه مرآة للالتفات الى ذي الوجه لا القصد اصلا واذا لم يمكن تصور الوجه
بالوجه او بالكنه فلا يلزم سبق التصور بالوجه على تصور كنهه بل يحصل كنهه في الذهن من مبادئه من دون سبق التصور بالوجه فامتناع تصور
الشيء بالكنه مسلم للزوم سبق العلم بالوجه واما امتناع التصور بالوجه بان يكون كنه الوجه متمثلا مجردا عن الالتفات الى الشيء فغير مسلم هذا تقرير
كلامه على مقتضى الفاظه لكنه خارج عن قانون المناظرة فانه ليس فيه مؤاخذة على شيء من مقدمات المستدل الآتية ابطل حصول كنه كل شيء
من الاشياء حتى الوجه على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيله الا بالنظر والكسب ولا يكون الا بالطلب وطلب المجهول المطلق باطل فلا بد من سبق العلم
بالوجه وهو نظري فيفتقر الى زمان في تحصيله فلم يحصل كنه شيء ح اما الكنه لوجه الا كنه غيره واذا لم يحصل كنه لم يحصل وجه لا يظهر مقدمة
من المقدمات فيما بالمنع فلا يظهر لكلامه وجه مطابق للمناظرة الآن يقرر معارضة على مقدمة الدليل فان المستدل استدل على عدم حصول كنه
فعارض المحشي بانه لا بد من حصول كنه الوجه لانه فان علم الوجه بالكنه او بالوجه باطل فلا يكون علمه الا بكنهه فقد حصل كنه الوجه من دون سبق
معرفة الوجه لكن للمستدل ان يقول ان كلامك ايها المعارض لو تم لدل على بطلان علم الوجه بالوجه او بالكنه لا يلزم منه امكان علم كنهه
لان مقدماتي مبطلة اياه لانه لا يحصل الا بالنظر على هذا التقدير وهو متوقف على تصوره بالوجه بقاء ضرورة بطلان طلب المجهول المطلق
فغاية ما لزم من كلامك بطلان تصور الوجه مطلقا وهو يؤيد مطلوبي من استحالة تصور كنه شيء ما بالجملة لا يظهر لكلامه محصل على قانون المناظرة
ثم اورد على المحشي بان تصور كنهه اي الشيء مختص بالبديهيات فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن القول بمعرفة الوجه بكنهه لانه خلاف الفرض وتحقيق
هذا الايراد انه ان اراد تمثيل كنه الوجه بان يكون آلة الالتفات يمثل هذا الكنه من دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات فان شاء
هذا الاحتمال فرق العرض وان اراد تمثيل هذا الكنه بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل تحصيل لكنه التصور يفتقر الى زمان
فطلب المجهول المطلق باطل بديهة ويلزم سبق المعرفة بالوجه ويكون هذا التصور مقصودا ولم يبق آلة للملاحظة في هذا الملاحظة فيلزم ما يلزم التصور

قوله واورد ايضا اي حاصل الايراد ان ما ذكره على الحصر في الاحتمال ... ان هذا الايراد على جواز التصور بالكنه ... بان يقال ان المقصود بالوجه بدل على جواز المقصود ... بلى ان يكون بالكنه والاول في التصور الخ بالكنه ... الا يكون المقصود بالذات منقصورا بالوجه والمقصود منقصورا بالذات ... بالوجه بقصوره

بالكنه فافهم واورد ايضا بان التصور للكنه بالوجه سواء فتسليمه استحالة احدهما دون الآخر تحكم وحاصله انه قد تقرر ان يمكن في التصور بالكنه

لا التحصيل بالكنه لا بالوجه بل يمكنه بان يكون مراده ملاحظة لمبادي الكنه فلا يلزم عند حصول الكنه بكنهه سبق علمه بالوجه فيمكن ان تحصيل مبادي

في زمان غير متناه فيحصل مراده الملاحظة الذي الكنه كما جوز حصول الوجه كذلك وما قيل ان هذا مبني على ما ذهب اليه البعض من جواز

التصور الجزئي بالغة ما بلغت في العلم بالكنه فان اجزاء الشيء على تقدير نظرية الكل مما لا يتناهى فيلزم في التصور بالكنه التصور بالاجزاء

كلها فلا يظهر لصحته وجه كيف على هذا المذهب يتصور الكنه في العلم بالكنه اما بالكنه او بكنهه فالاول فقد ابطله المحشي فالصحيح مبني الكلام

وعلى الثاني فيمكن ان يحصل الكنه بكنهه من مباديه في الزمان الغير المتناهي كما جوز في الوجه فتم مطلوب المورد ثم قول هذا القائل ان

اجزاء الشيء على تقدير نظرية الكل مما لا يتناهى لا يظهر له وجه صحة كيف والنظر لا ينحصر في الاجزاء فتوقف حصول الشيء على مباديه الغير المتناهية

لا يوجب ان يكون تلك المبادي اجزاء فان قلت الرسم لا يفيد الكنه فلو لم يكن مبادي الكنه اجزاء لما حصل كنه ما اصلا لان المركب لا بد له من الانتهاء

الى البسائط وهي غير حاصلة بالكنه لفقدان الحد وعدم افادة الرسم للبسائط الكنه اذا لم يحصل كنهها لم يحصل كنه المركب والامر في البسائط اظهر فلو لم

يكن المبادي الغير المتناهية اجزاء لم يحصل كنه قلت عدم افادة الرسم الكنه ممنوع والذي تنبه المحشي من قول نعم لا يلزم افادته الكنه اذ ربما لا يفيد

فكلا فافهم **قوله** وما قيل الخ هذه مناقشة على قول الشارح بعد حصول الوجه بما ان يحدود فلا تحصيل الكنه حاصله اي يجوز ان يكون مبادي الوجه

والكنه مشتركة ففي الزمان الغير المتناهي يحصل مبادي تحصيل الوجه فبعد ذلك تحصيل الكنه بتلك المبادي ورده المحشي بان هذا لا يصح اشتراك المبادي للوجه وذي الكنه

فان مبادي الكنه يكون متحدة بالذات مع ذي الكنه ومبادي الوجه يكون متغايرة بالذات فان المرأة والمرئي في علم الشيء بالكنه متحدان بالذات وفي علم الشيء

بالوجه متغايران بالذات فلا يكون مبادي واحد مشتركا فكيف اشتراك مبادي غير متناهية واورد بان الوجوه قد يكون مما هو من اجزاء الشيء فهذه الاجزاء

كما انها مبادي الوجه كذلك مبادي الكنه كما اذا كان الوجه تماما فان الجنس من مبادي شيء من مبادي الحد ايضا فيجوز ان يكون الوجه حاصلا

من جهة هو من جهة يجوز ان يكون وجه الوجه لذي الوجه فهذا الوجه يصح اشتراك المبادي فان قلت فيه ما بين الوجه في علم الشيء

بالوجه يكون معلوما بالوجه لا بالكنه قلت قد يصير لقا ان ما يتوقف على عدم حصول ذي الوجه في علم الشيء بالوجه تمام الا لفا فقط

بناء على ان المعرف بالفتح لا يحصل في التعريفات ولم يتضح هذا بعد بل انما يقتضي البرهان خلاف ذلك فان قلت ليس الرسم لا يفيد كنه

شيء ففي علم الشيء بالوجه لا يحصل ذو الوجه لا لزوم افادة الوجه الكنه قلت التعميم مسلم انه لا يلزم افادة الرسم للكنه اما انه لا يفيد فكلا

لجواز ان يكون لبعض الخواص خصوصية تحصيل بها ثم لك ان تقرر حاصل الكلام بانه لا يمكن حصول شيء من العلم بالكنه والعلم بالوجه على تقدير

نظرية الكل فان التحصيل على هذا التقدير انما يكون بالطلب والكسب ولا يكون طلب الكسب الا بعد ان يكون المطلوب معلوما بالوجه ضرورة امتناع طلب المجهول المطلق وعلم

للتصور واحد فلا بد ان يكون بكنه الشيء فيحصل حقيقة الكنه في الذهن بحيث يكون مراده لذي الكنه من دون سبق التصور بالوجه فهو على تقدير نظرية الكل وهم النفس ان يحصل حقيقة الكنه في الذهن بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى الحد معلولا مبادي التي هي ذاتيات لذي الكنه فيحصل مراده لذي الكنه

قوله من كيف الخ اعلم ان احتمال الاشتراك يمكن على ان يكون الاول ان يكون ذاتيا للشيء والثاني ان يكون ذاتيا للوجه ...

٨٤

قوله وورد الخ حاصل الرد ان الوجه متغايرة ... الوجه بالذات ... ان المبادي لو كانت ... الوجه ... يكون ذاتيا ... قوله ... المادة ... الرسم ... الخ

بوجه ما لا يمكن الا بعد المعلومية بوجه سابق وهو ايضا نظري فكل وجه او كنه لا يصح طلبه ابدا فلا يكون شيء معلوما اصلا فافهم فانه مع وضوحه منكر

قوله ومما يمكن ان يقال الخ هذا استدلال على ابطال نظرية الكل حاصله انه لو كان جميع التصورات نظرية لما حصل شيء منها لانه لو حصل شيء منها فاما بالتسلسل او الدور وعلى الاول فكل تصور معرف بالفتح كما انه معرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح لا يكفي في التعريف الا بالعرض فهذه التصورات لا تحصيل الا بالعرض فيلزم موجود ما بالعرض من دون موجود ما بالذات وعلى الثاني يلزم ان يكون كل منهما بالذات وبالعرض لكون كل معرفا ومعرفا وهذا بديهي عليك ان هذا يلزم على شق التسلسل الخ ثم هذا مبني على عدم حصول المعرف بالفتح في المعرفات ولم يتضح برهان بل البرهان يقتضي خلاف ذلك فانه لو لم يحصل المعرف لم يكن المعرف بالكسر موصلا الى حصول المجهول ولم يكن للحركة الثانية ما اليه وقد فصلنا في حواشينا على شرح المواقف ثم ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان حصول النظري من النظر مع انه يجوزه

قوله حاصله ترجيح لا احالة الى البديهة الخ كان بعض المتوهمين اورد على الشق بان ما ذكره لو تم لم يصح استدلال اصلا فانه لابد في كل استدلال من دعوى البديهة في مقدمات الدليل فليكتف به او بدعوى البديهة في المطلوب ايضا او بديهة المقدمات لا توجب بديهة المطلوب حتى يكتفي بدعوى البديهة في المطلوب فقرر المحشي بحيث لا يتوجه اليه هذا الايراد وحاصله انه لابد من دعوى البديهة في مقدمات الدليل واطرافها والا لزم الدور او التسلسل في هذا الاستدلال ودعوى البديهة في الاطراف في قوة دعوى ان بعض التصورات ضرورية ودعوى البديهة في المقدمات في قوة دعوى ان بعض التصديقات بديهية فح يؤول الى دعوى البديهة في المطلوب فليكتف به اولا ولا يلزم هذا في كل دليل فان بديهة المقدمات لا تستلزم الدعوى في المطلوب بل لا يلزم الا في خصوص هذا المطلوب بخصوص كون المحمول البديهي والمقدمات والاطراف معنونات الموضوع فح هذا الكلام مما تلقاه الناقدون بالقبول لكن لا يخلو عن مناقشة فان البديهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان فرب قضية تكون ضرورية اذا عنون موضوعها بعنوان وتكون بعينها نظرية اذا عنون بعنوان آخر ففرق بين ان يقال ان هذه الاطراف والمقدمات بديهية وبين ان يقال بعض التصورات والتصديقات بديهية فان العنوانين مختلفان فلا يلزم من دعوى البديهة في هذه المقدمات والاطراف دعوى المطلوب بديهة فان قلت فح يكفي في الاستدلال ان هذه التصورات والتصديقات بديهية فبعض التصورات والتصديقات ضرورية فلا يحتاج الى هذا التطويل الذي في الاستدلال المشهور قلت مراده يكفي في تحقيق المعنى ولكن تعيين الطريق ليس واجبا على المناظر فله ان يبين المطلوب تارة بطريق اطول وتارة بطريق اخصر فالاولى ان يقال ليس الاستدلال الا مبني على تبيين الوضوح ببيان مشتمل على مقدمات اخفى من المطلوب لان المطلوب بديهي لا يحتاج الى البيان والاستدلال فافهم **قوله** ولا يخفى انه لو تم الخ حاصله انه لو تم ما ذكرتم لدل على عدم صحة الاستدلال بهذا الوجه فانه ح يتوقف الدليل على المدعى نفسه فانه لما كان دعوى البديهة في المقدمات والاطراف في قوة قولنا بعض التصورات والتصديقات بديهية وهو نفس

المطلوب فيلزم المصادرة لا كما اوهم من ترجيح طريق الاحالة الى البديهية على الاستدلال فان الترجيح فرع صحة المرجوح فتأمل وتذكر
ما سلف فانه ينفعك **قوله** فكأنه اراد الخ لا يصح التعليق بقوله لانه بأن يكون جوابا عنه بأن تعليل الدليل متوقف على دعوى البديهية في المقدمات
واطرافها بالمعنى الاعم من دعوى بديهية نفس المقدمات او اطرافها او بديهية بديهيتها وهي في قوة المدعى وهو دعوى بديهية نفس المقدمات او اطرافها
فانه لا يصح بحال فان الذي في قوة المدعى هو دعوى بداهة التصديق والتصور كما اذا كان نفس المقدمات او اطرافها او بديهية المقدمات
واطرافها او بديهية بديهيتها فلا يندفع المصادرة بهذا الوجه بل هو معطوف على قوله وحاصله ترجيح الاحالة الى البديهية جواب سؤال مقدر وهو ان
دعوى البديهية في الاطراف او المقدمات يؤول الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بديهية المطلوب فلا يصح قول الشارح فظهر ان الاستدلال يؤول
بالآخرة الى دعوى البديهية في المطلوب وتقرير الجواب ان المراد بدعوى البديهية في المقدمات او الاطراف اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
فانه كما يجب دعوى بديهية نفس المقدمات كذلك يجب دعوى بديهية بديهيتها والا وجب الاستدلال على البديهية فيعود الدور والتسلسل في تمام
الاستدلال وكما ان دعوى البديهية في المقدمات في قوة دعوى المطلوب كذلك دعوى بديهية البديهية في المقدمات في قوة دعوى بديهية المطلوب فافهم
قوله هذا الجواب بالنظر الخ المراد بالموصوف بالبديهي والنظري العالم لان العلم البديهي والنظري قائم به وحاصل الجواب ان النظري
ما لا يمكن حصوله بالنظر الى العالم الا بعد النظر والبديهي بخلافه والذي حصل لصاحب القوة القدسية غير ممكن الحصول للفاقد الا بعد النظر
فهو بديهي بالنظر الى صاحب القوة القدسية ونظري بالنسبة الى الفاقد **قوله** وفي دفع الجواب منع ظاهر الخ دفع الشارح هذا الجواب
بان القوة القدسية ممكنة لكل فرد من افراد الانسان لان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد فقد امكن حصول كل معلوم لكل احد
من دون نظر بان تحصيل القوة القدسية لكل احد فيحصل بلا نظر فلم يتوقف حصوله على النظر بالقياس الى الفاقد ايضا وحاصل المنع انا
لا نسلم ان كل ما يمكن لفرد ما يمكن لسائر الافراد لجواز ان يكون لبعض الخصوصيات مما يمتنع اتصافه بما اتصف البعض بخصوصيات
للآخر فيجوز ان يستحيل لفاقد القوة القدسية حصولها فامتنع حصول العلوم له من دون نظر **قوله** الا ان يقال الشائع في الامكان الخ
يعني هب ان البعض بما يتصف به بعض الافراد قد يمتنع على بعض آخر لكن ذلك الامتناع انما يكون بالنظر الى الخصوصية بما هي خصوصية وذاتها
بالنظر الى الطبيعة فيجب الامكان اذ لو امتنع على الطبيعة بما هي طبيعة لما صح اتصاف فرد من افرادها فكلما يتصف به فرد من
افراد الطبيعة يمكن اتصاف كل فرد بالنظر الى الطبيعة فقد ثبت امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بالنظر الى الطبيعة
الانسانية والشائع المتعارف في الامكان الامكان بالنظر الى الطبيعة فقد امكن حصول المعلومات باسرها للفاقد بالنظر الى الطبيعة والمتعارف
في التعريفات الحمل على المعنى المتعارف ثم في قوله الا ان يقال اشارة جلية الى ضعف هذا الكلام فان المتبادر في الامكان المتضمن في التوقف

٨٧

ممنوعة كيف واطلاق التوقف على توقف الابن على الاب شائع مع انه يمكن طبيعة الابن كعيسى على نبينا وعليه السلام بدون الاب وهذا في امثلة كثيرة قوله

وان قرر الجواب الخ حاصل هذا التقرير ان البديهية والنظرية معتبرة بالقياس الى طائفة مخصوصة ويعلم الفاقدون بعين الضرورة

ضرورة بشرط الوصف فيكون حاصل التعريف ما لا يمكن حصوله للفاقد بشرط كونه فاقدا الا بعد النظر وحينئذ لا يتوجه الدفع فان غاية ما يلزم

من الدفع ان كان القوة القدسية للفاقد ممكنا ذاتيا والماخوذ من التعريف عدم الامكان بشرط الفقد لكن على هذا لا حاجة الى الابتناء على

عدم اختلاف البديهية والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات بل يكفي ان يقال ان المعتبر عدم الامكان بشرط الوصف فما لا يمكن حصوله

للموصوف بشرط الوصف فهو نظري ما دام الوصف واذا زال هذا الوصف يصير الحصول ممكنا بدونه فهو بديهي وهذا واضح فيما ذكره المحشي نعم

تامل فان نسبة النظري بالنسبة الى فاقد القوة القدسية بتحصيل بعض الفاقدين بالنظر كاصحاب التجربة فلم يتوقف حصوله للفاقد بما هو فاقد

على النظر فيلزم ان يكون بديهيا فافهم الا ان يقال وقع الذكر للفاقد للقوة القدسية تمثيلا والمقصود بالنسبة الى فاقد القوة القدسية

والتجربة ونحوها فتامل قوله هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلة المستقلة الخ هذا تحجيب فان حاصل الجواب منع ان التوقف لمورد

التعريف التوقف الحقيقي بمعنى عدم امكان الموقوف بدون الموقوف عليه بل التوقف المورد هو اللازم المصحح لدخول الفاء واستند على شيوع

هذا الاطلاق عندهم بانهم فعلوا فعلا شنيعا فالوا قولا باطلا مع تجويز تعدد العلل المستقلة مع اطلاق لفظ التوقف فعلم انه ليس مرادهم بالتوقف

لما صح بل التوقف هو العلاقة المصححة لدخول الفاء فالتوقف بهذا المعنى شائع عندهم فهو المراد ههنا ولا شك ان العلوم النظري تحصيل

للفاقد بعد النظر فيصح دخول الفاء فيه لا توقف فهذا الجواب على ذلك التجويز وانما ذلك التجويز سند لشيوع الاطلاق فان قلت العلوم لو

تحصيل لصاحب القوة القدسية بالحدس وللفاقد بالنظر وقد سلم هذا الجواب التوقف عليهما فقد توقف الجواب على تجويز تعدد العلة قلت اولا

ان المعلوم الذي هو من حيث هو واحد متعدد باعتبار الوجود في الاذهان للتشخصات الذهنية فلم يكن واحدا بالشخص ولا باس في تعدد العلل المستقلة

للواحد بالوحدة العامة فلم يتوقف الجواب الا على جواز تعدد العلل على الواحد بالعموم وثانيا ان العلة الحقيقية المفيض والحدس والنظر والتجربة

وامثالها معدات ويجوز ان يكون المعد كالقدر المشترك فالعلة التامة المفيض مع هذا القدر المشترك فلم يتعدد العلة التامة لكن يصح

تخلل الفاء بين حصول العلوم وبين افراد هذا القدر المشترك فيصح ان يقال حصل النظر والحدس فحصل العلوم ثم لما كان العلة التامة بحسب

الحقيقة القدر المشترك وبهذا ظهر انك لو اسقطت هذا الاذن البين بسند بانه كثيرا ما يكون الشرط والمعد القدر المشترك ويقال التوقف المعلول

على افراده كما يقال قيام السقف موقوف على هذه الدعامة لا يصح التوقف الحقيقي فعلم انه بمعنى آخر هو العلاقة المصححة لدخول الفاء فقد

بان لك ان المناقشة في سنده لا يؤول الى طائل وخارج عن قانون المناظرة فافهم قوله والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر

اي فاقد القابل لذلك ويكون بالنسبة الى الفاقد يمكن النظري صح عبارة على الفاقد حصوله بدون النظر من حيث القوة القدسية انه فاقد لها والبديهي قوله خلافه ١٢ الدفع الخ المذكور في التوجيه الدفع من ان المحشي فيقبل من القوة القدسية حصول القوة بناء على حصول الغير يمكن لفاقد لها لكان فرد امكان حصول العلم فلا يتوقف من افراد الان النظر حصول كل شيء على النظر بالنسبة اليه الغير فلم يتوقف

٨٧

العلم النظري بالقياس اليه اصلا ووجه عدم ورود الدفع ان ملكه القوة القدسية لفاقد لا يحصل النظري بديهيا لان البداهة والنظرية يعتبران بالقياس الى الفاقد لكونه فاقدا فان نظريا بالقياس اليه يكون نظريا دائما بالنسبة اليه ١٢ قوله هذا تحجيب اعتراض على الخ حاصل الاعتراض ان هذا الجواب مبني على جواز تعدد العلل المستقل لا يرضى المحقق ١٢

المشترک ای انفعالها عن الفاعل والجاعل حقیقة وهو سبحانه المفیض للوجود ولا اثنینیة ولا تعدد فیه اصلا لکن بعض المعالیل لنقصانها
عن قبول الفیض یتوقف وجودها وایجادها علی شرائط ومعدات فالعلة التامة بمعنی جمیع ما یتوقف علیه الجاعل فی هذه الشروط والمبادی
الآلیة ای تعدد الشروط والمعلول الواحد الشخصی کالسقف بخاص یتوقف علی هذه الدعامة وتلک الدعامة فتعدد العلل التامة المفیض مع هذه
الدعامة ومع تلک الدعامة لینظر المدقق ان یحکم بان العلة والشرط الصورة المضروبة هو القدر المشترک فهو الموقوف علیه حقیقة فلا تعدد
فی الشروط المعدات اتفاقا وبدا اسلاف العلة التامة بمعنی جمیع ما یتوقف علیه المفیض الحق وهذا القدر المشترک هذا المجموع واحد معنی
الجاعل التام وهو المفیض الحق التام ای بتمام الفاعل شرائط قبول الفیض فههنا الجاعل الحق احد حقیقة ووحدة الشرط وحدة
جنسیة العقل وان استوحش عن تجویز کون تحصیل معلول المجعول اقوی من تحصیل الا ان حال الجاعل لکن منشرح التجویز ان یکون تحصیل
المعلول اقوی من تحصیل الشرط ان یتم تاثیر الفاعل المتوحد حقیقة وتزیل النقصان فی الفاعل المتوحد عامة بل
النقصان فی القابل بما قررنا نعم یقال ان الجواب یکون العلة حقیقة القدر المشترک لا یصح فانه یلزم کون تحصیل المعلول اقوی
من تحصیل العلة فافهم وما قیل ان الصورة النوعیة عندهم جواهر فهی علة للهیولی التی هی المحل لها ولا قدر مشترک هناک ذاتی لانها متخالفة
الحقائق فلا یکون نوع مشترک بینها والبسائط ذهنا وخارجا فلا یکون جنس مشترک بینهما واما القدر المشترک العرضی فلا یکفی للعلیة بینها
والا یلزم ان یتوقف المحل علی الحال بل علی اعراضه فیکون الحال عرضا واعراضه جوهرا فیلزم التوقف علی واحد من الخصوصیات
فلزم تعدد العلل فجوابه ان التحقیق ان الصورة النوعیة حالة فی الجسم الذی حل فیه الصورة وهو معلول لها ینعدم بانعدام الصورة الجسمیة علی ما صرح
به الشیخ وتعدد ... بالعموم فالعموم جائز ثم انه لو تم ما ذکر لزم تعدد العلل علی سبیل الاجتماع وهو باطل اتفاقا فافهم **قوله** اذا
لا یترتب الخ قد یناقش ویقال ان القدر الضروری ان العلة لها دخل فی وجود المعلول اما ان المعلول لا یوجد بدونه فکلا بل لا بد من اقامة
البرهان لکن الحق غیر خاف علی من لم تزغ عن الفطرة السلیمة بان المعلول انما یحتاج الی الجاعل لنقصان فی جوهر الذات وقصوره عن الوجود من
الذات المتساوی نسبة الوجود والعدم فهو بذاته غیر متسا الی الجاعل فهو بذاته لا یمکن ان یوجد بدون افاضته وهذا ضروری وانکاره مکابرة
وقد یستدل بان وجود المعلول کما یکون بوجود العلة کذلک عدم المعلول بعدم العلة ولو جاز تعدد العلل المستقلة لما صح عدم المعلول بعدم
العلة بل امکن وجود المعلول مع عدم العلة وقد یناقش فیه بان العدم لا یحتاج الی تاثیر وایجاد بل انما هو بعدم التاثیر والایجاد ففی صورة تعدد
العلل انما ینتفی التاثیر عند انتفاء جمیع العلل المستقلة فعدم المعلول انما یکون بانتفاء جمیع العلل فلا نسلم ان عدم المعلول بعدم العلة
الواحدة بل عدمه بعدم جمیع العلل المستقلة لکن الامر غیر خفی علی من له ادنی تفطن فان المعلول بنفس جوهر ذاته مفتقر فی التقرر بالوجود الی افاضة

٨٨

الجاعل فوجوده لهذه الافاضة وعدمه لعدم هذه الافاضة فكان وجود المعلول متعلق بوجود العلة كذلك عدمه بعدمها وهذا ضروري

وانكاره مكابرة فافهم **قوله** بخلاف ما هو نحو الخ واما التعدد على النحوين الاولين فباطل اتفاقا اما النحو الاول فلان الوجود الحاصل اما صادر

منهما فالعلة المجموع او من احدهما فمع انه ما لزم نفي التعدد على ان التوحد دون الآخر ترجيح من غير مرجح او من كل منهما فليغو احدهما

لكفاية كل ويلزم تحصيل الحاصل واما النحو الثاني فلان تأثير العلة الثانية اما في عين الوجود الاول فاما منتف الوجود الاول او بانتفاء

تأثير الاول فحينئذ هو المعلول للعلة الثانية فيلزم اعادة المعدوم بعينه واما الباقي فيلزم تحصيل الحاصل اما في غير الوجود الاول فح

المعلول للعلة الثانية غير المعلول الاول للعلة الاولى وقد بينا فيما سبق بان الوجود المفاد من العلة الاولى وهو بعينه المفاد من الثانية لكن

اثر الثانية ادامة ذلك الوجود وابقائه لكن الحق غير خاف على المتيقظ فان البقاء ليس الا الوجود في زمانين والممكن اذا صدر من العلة

لامكانه وحاجته فيكون البقاء ايضا بهذه الافاضة ولا دخل فيه للغير ضرورة فلا بقاء اذن من الغير **قوله** التحقيق يقتضي ابطاله

محال الخ هذا هو التحقيق لان الممكن في تأثير الجاعل المفيض فانه في حد ذاته باطل الذات لولا الافاضة فهو لا شيء محض مثل ذلك لا يتصور

الا بان يحتاج في تجوهره الى جاعل بعينه يمتنع بانتفائه ويتحقق بوجوده فانكار هذا مكابرة **قوله** فان ... في اثبات الخ الترتيب ظاهر لما

بين ما بالتلازم فلان مصداق هذه المعاني ليس الا الجاعل المفيض الذي بوجوده يجاد المجعول وبانتفائه ينتفي ... فيكون بين

هذه المعاني تلازم ويمتنع التعدد قطعا وهو المطلوب **قوله** فالمعلومات الخ المعلوم ان حصولها مختلفة باعتبار اذهان واوقات مختلفة فبعض المعلومات

بحيث يكون جميع انحاء حصولها في اذهان شتى واوقات مختلفة من دون نظر وفكر وبعض المعلومات ما يكون بعض انحاء حصولها بالنظر و

بعضها لا بالنظر وليس معلوم بان جميع انحاء الحصولات متوقفة على النظر فان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس فالمعلومات الاولى

بديهية والثانية نظرية **قوله** فالمراد بالحصول في تعريف النظري الخ قال في بعض الحواشي يحتمل في تعريف النظري ان يكون المراد

مطلق الحصول والحصول المطلق اما في تعريف البديهي فلا يحتمل الا الحصول المطلق اذ لا يستوي مطلق الحصول والحصول المطلق فلان

في تعريف النظري وقع لفظ الحصول في الاثبات وتحقق مطلق الشيء كما يكون بتحقق فرد كذلك تحقق الشيء المطلق فكلاهما متحققان

فانه قد ينتفي بانتفاء احد من الافراد فيصدق على ما يكون بعض انحاء حصوله بلا نظر والبعض الآخر منظرا انه لم يتوقف مطلق حصوله على

النظر كما يصدق انه توقف مطلق حصوله على النظر فيجتمع البديهي والنظري صدقا على فرد واحد فيفوت التقابل بينهما هذا هو الذي اشار اليه في

حواشي شرح المواقف بقوله على ما تقتضيه التقابل هذا تقرير كلامه وفوق مرامه ان لا يذهب عليك انا لا نسلم انه يفوت التقابل باجتماعهما في موضوع

واحد فان المتقابلين يجوز اجتماعهما بحيثيتين فالمراد في كلام التعريفين مطلق الحصول فالنظري ما توقف مطلق حصوله على النظر من حيث ...

والبديهي ما لا يتوقف مطلق حصوله من حيث انه لا يتوقف فيجتمعان في معلوم واحد باعتبارين فتدبر ولا تغفل فافهم ثم اعلم ان هذا الجواب بالحمل المحض
فانه ان كان مجرد الاصطلاح في تعريف البديهي والنظري من قبل نفسه فلا مشاحة في الاصطلاح لكن لا يندفع الاعتراض كان على تعريف الجمهور
ولا يكون هذا جوابا من قبلهم لانه لا يصح بناء الاحكام على هذا الاصطلاح بل تغيير الاصطلاح من غير ضرورة ملجئة في قوة ابطال التحصيل
وان كان توجيها لكلام القوم في تعريف البديهي والنظري فهذا توجيه بما لا يرضى قائله فانه على هذا لا يصح استدلال القوم على ابطال نظرية
الكل بلزوم الدور والتسلسل فانه لما جاز حصول النظري من دون النظر فان المعلوم الذي حصل للبعض بلا نظر وللبعض بنظر يا
عنده فينتهي سلسلة الاكتساب الى مثل هذا النظري فلا تسلسل وقد يقال ان تمام الدليل لم يكن احالة على المحشي فساقط فان تمامه ان لم يكن
واجبا لكن فساده على توجيه المحشي قرينة واضحة على انهم لم يريدوا في تعريفهما ما ذكره المحشي وايضا قالوا في مقاطع البرهان يجب ان يكون ضرورية
في انفسها وهذا ايضا لا يصح على هذا التوجيه فان النظري لما جاز حصوله من غير نظر بل بنفسه فليجز تاليف البرهان من مثل هذه النظريات
ولا ينتهي الى الضروريات بعدم توقف هذه النظريات على مبادئ اخرى وايضا يلزم ان يكون اكثر مصادرات الهندسة نظرية فانها تحصل للبعض
بالنظر ثم اورد على المحشي خروج الحدسيات والتجربيات وامثالها من البديهي لان فاقد القوة القدسية يحصل الحدسيات بالنظر دون الحدس وكذا
التجربيات لفاقد التجربة فقد توقف بعض انحاء حصولها على النظر والكسب واجاب عنه في حواشيه على شرح المواقف بان الحدسيات هي العلم الذي
حصل بمشاهدة القرائن ولا شك ان العلم الذي حصل بمشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وهذا شيء عجاب فان الكلام في
المعلوم الذي هو القضية الحدسية وهذا المعلوم كما يصح حصوله بمشاهدة القرائن لصاحب القوة القدسية كذلك يصح بالنظر لفاقد القوة
القدسية فهذا المعلوم يصدق عليه ان بعض انحاء حصوله متوقف على النظر فيكون نظريا وما ذكره لا يفيد الا ان العلم الخاص الحاصل
بالحدس لا يحصل بالنظر وهذا صحيح لكن انما ينفع لو كان البداهة والنظرية من صفات العلم كما سيشير اليه الكلام على انه لو كان جهة العلم
فالعلم الواحد لا يمكن ان يحصل بالنظر وغيره اذ ليس حصوله شيئا فتدبر فيه هذا التقرير من جواب **قوله** وبهذا يظهر ان المصنف
بالبداهة والنظرية الخ قد اختلف في ان الموصوف بهما بالذات اي شيء هو المعلوم او العلم فذهب الاكثرون الى ان المتصف بهما المعلوم
لانه هو الذي يترتب على النظر وذهب البعض الى ان المتصف بهما العلم والتحقيق ان الذي يحصل بعد البرهان هو التصديق
بالقضية دون نفس القضية فانه يحصل بالتصور فالمطلوب بالذات هو العلم واما المعلوم فانما مطلوبيته باعتبار العلم فالعلم الذي
يحصل بالنظر نظري والمعلوم نظري بالعرض بل انه متعين من حيث العلم جاز مغايرته للمعلوم فافهم **قوله** ان النظرية
والبداهة الخ المحشي شديد الهرب من اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولم يظهر وجه فساد هذا بل الحق

٩٠

قوله فانه على الاستدلال على نفي الكل بلزوم الدور والتسلسل الا الكسب الى النظري حاصل بالحدس

قوله وما قيل ان تمام الدليل مطلوب بل لصحة التوقيف

٩١

هو هنا ان البديهة والنظرية ان كانتا صفتين للعلوم فظاهر ان معلوما واحدا ربما يكون حصوله لرجل متوقفا على النظر فهو
نظري بالنسبة اليه وحصوله لآخر غير متوقف عليه فهو بديهي بالنظر اليه لذا الوقتين كما مر التلويح اليه وان كانتا صفتين للعلم فمعنى اختلافهما باختلاف
الاوقات والاشخاص ان العلم المتعلق بمعلوم واحد ربما يكون بعض افراده ضروريا وبعضه نظريا او المراد ان معلوم هذا العلم ربما يكون
بديهيا بالعرض بتوسط علم ونظريا بتوسط علم آخر والاقسام في كلا الوجهين نعم مطلق الاختلاف لو كان معنى البديهي والنظري
ما اختاره المحشي الا ان الظاهر هو الوجه كما عرفته قوله كيف ما يترتب الخ انت لا يذهب عليك ان الذي يترتب على النظر هو التشخص
القائم بالذهن كيف وهو مبدأ الانكشاف والمقصود من النظر تحصيل الانكشاف لما ينكشف به الشيء ولا يقال ان العلم هو الشيء من حيث انه
قائم بالذهن مكتنف بالعوارض الذهنية وهذه الحيثية انما تعرض بعد حصوله في الذهن واما قبله فليس الا الشيء من حيث هو فهو المكتسب فلو كان
المكتسب العلم لزم تحصيل الحاصل فلئن التعبير المعبر عنه التشخص الذهني الشيء متشخص في نحو الوجود من دون دخل للعوارض والاعتبارات
فالتشخص لا يتوقف على انضمام العوارض نعم التشخص لا يكون الا قائما بالذهن ولا يكون الا معروضا للعوارض فيجوز ان يكون المطلوب بالنظر
هو هذا التشخص وهو المرتب على النظر بالذات واما المعلوم فانما المطلوب انكشافه فلا وجه حتى لو انكشف من دون حصول المعلوم كما قال السيد قوم
من المحققين من ان العلم عبارة عن الحالة المغايرة للمعلوم لم يقصد بالنظر حصول المعلوم بل حصول تلك الحالة الانجلائية كيف المقصود
بالنظر انكشاف المعلوم فالذي يترتب على النظر مبدأ انكشافه وعندي يقال لا بد للنظر من ان يكون المكتسب منكشفا من وجه دون وجه
ولا يلزم طلب المجهول المطلق وهذا لا يتأتى الا في المعلوم دون العلم وانت لا يذهب عليك ان المكتسب اذا كان هو العلم فهو العلم بالمعلوم من
الجملة لا العلم بالمجهول المطلق فالذي يجب ان يكتسب هو العلم بوجه للمعلوم العلم المكتسب عند الشروع في الكسب الا ان يكون العلم المكتسب
حاصلا وهذا انما يتأتى على قول من زعم ان المكتسب المعلوم لا العلم **قوله** مع انه لا اختلاف بين العلمين يعني انه لا اختلاف
بين العلم الحاصل بالنظر وبين العلم الحاصل بالحدس لعالم واحد فان الاختلاف انما بالتشخص فالتشخصان واحدان لان العرض انما يتشخص بالمحل
اذا كان المحل واحدا فالتشخص واحد فحصول كل علم لكل عالم كما انه يمكن بالنظر يمكن بالحدس فان القوة القدسية تمكن لكل احد بالمهية
وقد ضمنت المهية والحقيقة واحدة فان قلت تشخص الاعراض كما تتعدد بتعدد المحل كذلك تتعدد بتعدد الزمان وزمان النظر غير زمان الحدس فالعلم
الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس قلت الحدس يمكن الحصول في زمان حصول النظر وان لم يمكن اشتراط حصوله فالعلم الحاصل بالنظر يمكن
ان يحصل بالحدس في زمان حصوله بالنظر وهذا معنى كلام المحشي نظرا فانه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو الوجود واما المحل فمن امارات التشخص
ولوازمه والتشخص معلول للمحل لا شك ان الموجود الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس فكذا التشخصات كيف ولو كان التشخص الحاصل بالنظر

بعينه الحاصل بالحدس لزم توارد العلتين على معلول واحد الا ان يقال الحد حقيقة القدر المشترك فالشخص الحاصل من العلم بالنظر لا عالم
غير الشخص الحاصل بالحدس فالذي حصل بالحدس لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا فتم الجواب **قوله** الا ان منشا النظرية والبديهية الخ قد توهم بعض
الناس انه ينبغي الفرق بين مبنا التعريف والتعريف الثاني والمشهور انما اخذ في هذا التعريف لفظ الاحتياج وفي التعريف الاول لفظ التوقف
ولا يصح توقف النظري على النظر فانه يمكن حصوله من غير نظر بل بالحدس كما لاصحاب القوة القدسية ويصح احتياجه اليه اي الى النظر وان امكن
حصوله من دون نظر ولما كان هذا فاسدا فان الاحتياج لو لم يتوقف فكما ينافي امكان الحصول بدونه لو توقف عليه كذلك ينافي الاحتياج
اليه فلا يصح التوقف والاحتياج يتحققان ثم الاحتياج بمعنى علاقة مصححة لدخول الفاء فكما يصح كذلك يصح التوقف بهذا المعنى فلا فرق
اذا بين التعريفين فالحكم بانه هو الامر احدهما دون الاخر غير صحيح عترض المحشي على هذا التقرير جعل مبنى الفرق لفظ الحصول والتحصيل بان
الحاصل ان الحصول صفة للمعلوم لنفسه سواء كان بهذا التحصيل او بذاك فالمتبادر من التعريف المشهور ما توقف نفس الحصول على النظر
فيرد عليه انه ليس معلوم كذلك فان كل معلوم يمكن حصوله بدون النظر كما في اصحاب القوة القدسية واما في هذا التعريف فالمتبادر ما توقف تحصيله
على النظر واما نفس الحصول وان امكن بدون النظر فلا دخل له في النظرية وتحصيل كل حد مغاير لتحصيل الاخر وكذا تحصيل شخص في زمان
مغاير لتحصيله في زمان آخر فتحصيل الفاقد للقوة القدسية متوقف على النظر فيكون نظريا باعتبار هذا التحصيل ان امكن تحصيل غيره او تحصيله
في زمان آخر بدون النظر فهو بديهي بهذا التحصيل هذا غاية التقرير وبعد يبقى كلام هو ان تحصيل عالم العينه المعلوم بعينه كما امكن بالنظر كذلك
يمكن بغير النظر بالحدس والقوة القدسية فلا معنى للتوقف على النظر الا ان يؤخذ الخصوصية بشرط الوصف ويقال التحصيلان متغايران بالتشخص في فهم
قوله وذلك بان يكون مدركه الخ يعني انه ليس المراد نفس حصول المعلوم من حيث هو للعالم واتصافه به هو يلازم التحصيل **قوله** لوجود ان وجود
العرض الخ قد نقل عن الشيخ في التعليقات ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض الذي هو الوجود فانه لم يحتج الى موضوعه
الى وجود زائد لم يصح ان يقال وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه وفصله المتاخرون بان الاعراض وما في حكمها
لما كانت تابعة لمحالها فوجودها منسبة الى وجودات محالها فوجود السواد في نفسه هو وجوده الرابطي بل عين منسبت الى الجسم فهذا الوجود في نفسه
مثل عرض الاضافة غير مستقل الى موضوعه موجود له فهذا الوجود قد يوصف به هو موجود له فيعبر عنه بالعرض كما يقال السواد عارض للجسم موجود له
وقد يوصف به موضوعه لما هو موجود له فيعبر عنه بالاتصاف كما يقال الجسم متصف بالسواد موجود له السواد وهذا الحكم انما هو فيما هو غير الوجود واما الوجود
نفسه فليس له وجود حتى يقال وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه بناء على هذا فرقوا بين الهليات البسيطة والمركبة في
المصداق فالهليات المركبة مشتملة على وجود الرابطي بهذا المعنى بحسب المصداق والهليات البسيطة غير مشتملة بحسب المصداق على الوجود

الرابطي بهذا المعنى لبعضهم وهو صاحب الافق المبين ثم توهم انه كما انه فرق بين مصداقيهما كذلك فرق بين حكايتهما ايضا فمعنى
الجسم اسود جسم حبذا السواد فالهليات المركبة عنده مشتملة على الوجود الرابطي في الحكاية سوى النسبة الحاكية كما انها مشتملة عليه في
المحكي عنه بخلاف الهليات البسيطة فانها غير مشتملة على الوجود الرابطي لا في الحكاية ولا في المحكي عنه والبعض الآخر توهم ان النسبة
الحاكية انما هي حكاية عن هذا الوجود الرابطي فزعم هذا البعض ان الهليات البسيطة غير مشتملة على النسبة الحاكية بخلاف الهليات المركبة
وايد هذا الزاعم بانه يقال في العرف في الترجمة زيد موجود زيد هست ولا يقال زيد هست است كما يقال في ترجمة الجسم اسود جسم
سياه است وتلميذ صاحب الافق المبين الصدر الشيرازي زعم ان محمول الهليات البسيطة مشتمل على الرابط ولا يحتاج الى رابط زائد
على المحمول زعما منه بان الوجود بنفسه مرتبط مع موضوعه وما سوى الوجود انما يرتبط بالوجود فيحتاج الى رابط زائد هكذا وقع القيل و
القال فهؤلاء زعموا بالوجود الوجود المصدري وهذا كله خلاف التحقيق عند هذا العبد فتفهم ان مصاديق الهليات البسيطة والمركبة ان اريد بالوجود
المذكور فاسد فانهم ان ارادوا بالوجود الذي للاعراض معنى الوجود امر موجود في الاعيان ومنتسب الى الموضوع فهذا باطل لان
الوجود المصدري غير موجود في الاعيان وان ارادوا ان مصاديق الهليات المركبة بحيث يصح انتزاع وجود للمحمول بهذا الوجه فان
ارادوا بالوجود الوجود الخارجي المنتسب الى الموضوع فهذا لا يصح في الهليات المركبة التي تكون محمولاتها امورا انتزاعية اذ لا وجود حينئذ لها
في منتزعها المصاديق وينتسب الى موضوعاتها وان ارادوا الوجود المطلق الاعم من الخارجي والانتزاعي الذي يحذو حذوه فهو
وان صح انتزاعه من مصاديق الهليات المركبة لكن حكم مصاديق الهليات البسيطة كذلك فان الوجود من الكليات المتكررة النوع
فللوجود ايضا ثم الوجود قائم بالموجود فللوجود وجود منتسب الى وجود المحل الذي هو الموجود فقد بان لك انه لا فرق بهذا الوجه بين
الهليات البسيطة والمركبة فافهم والذي يظهر في تقرير كلام الشيخ ان الشيخ اراد بالوجود الوجود الحقيقي وبيانه ان الوجود الحقيقي الذي
به الموجودية لكل عرض هو وجود منتسب الى موضوعاتها يعني كما ان الوجود الحقيقي للاعراض مصداق الموجودية فيها بانفسها كذلك
مصداق لانتسابها الى موضوعاتها ونعتا لها بخلاف العارض الذي هو نفس الوجود الحقيقي فانه ليس حاله في موجوديتها وجود زائد
فلم يكن وجود الوجود منتسبا الى موضوعه الذي هو الموجود بل هو بنفسه منتسب الى الموضوع فعلى هذا الفرق بين مصداق الهليات البسيطة والمركبة
ان مصداق الهليات البسيطة نفس الشيء المتصف بالوجود ومصداق الهليات المركبة وجود الصفة المنتسب الى وجود الموصوف فان اتصاف
الموصوف بالصفة لا يكون الا بوجودها الموجودية ولا اتصاف فمصاديق الهليات المركبة مشتملة على وجود للصفة زائد عليها منتسب الى المحل
بخلاف مصاديق الهليات البسيطة فانها غير مشتملة على وجود حقيقي للمحمول زائد على حد المحمول هذا كله على تقدير زيادة الوجود واما على نحو الحق

المتبع من حيثية الوجود وهو الحكمة الحقة الحقيقية فالفرق اذن ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة على وجود الصفة هو نفس الصفة منتسب
الى المحل زائد عليه بخلاف المصاديق للهليات البسيطة فان المصداق فيها نفس تقرر الموضوع هو الوجود الحقيقي مصداق للموجودية
ثم هذا كله في مرتبة المصداق والمحكي عنه واما الحكاية فلا يصح النسبة الحاكية غير مستقلة سواء كانت ايجابية او سلبية كيف ولا يصح الحكاية
الا بها فالقول بان الهليات البسيطة غير مشتملة على الرابطة بخلاف المركبة فاسد من ان يتاتب وكذا قول الصدر الشيرازي كيف لا وان المحمول
الملحوظ استقلالا لا يمكن ان يندرج فيه النسبة الحاكية فانه ان لوحظ بجميع اجزائه مستقلا فلا النسبة الرابطة وهي غير مستقلة وان لم يلاحظ استقلالا
فلا يصلح للمحمولية وايضا النسبة الحاكية رابطة بين الموضوع والمحمول فلا يكون داخلة في احدهما وتوهم صاحب الافق المبين باطل ضرورة
فان الوجدان السليم اذا لاحظ القضية يجد المحمول والموضوع والنسبة الرابطة بينهما واما الوجود الرابطي المغاير للنسبة الحاكية فلا
ولا يلتفت اليه فاذا كان هذا المعنى داخلا في المحمول بمعنى انه الا مفهوم الاسود مثلا واذا كان جزءا رابطا فاذن في القضية جزء آخر سوى
الموضوع والمحمول والنسبة فعند ذلك ان لا فرق بين الهليات البسيطة والمركبة في درجة الحكاية اصلا وانما الافتراق في درجة المحكي
بما ذكرناه لا بما ذكروه فافهم واغتنم ولا تصف **قوله** وجه ان النظر معتبر الخ العنوان ما يعبر به عن الشيء والمفهوم ما يفهم به الشيء وقد يكون
متحدين وقد يكونان متغايرين ففي النظري العنوان والمفهوم واحد والنظر داخل فيه بل في الحقيقة فانه قيد والقيود خارجة وانما اعتبر التقييد
واما البديهي فمفهومه ذكرناه واما عنوانه فان كان امرا وجوديا فمفهومه ما حصل بنفسه او ما اشبهه لا بعين النظر فداخل فيه وان كان عدم ملكة فان النظر
العنوان هو هذا المفهوم ولعل مقصود المحشي ان دخول النظر في عنوان النظري ومفهومه واضح واما البديهي فلا دخول في المفهوم واما
الدخول في العنوان فليس بواضح **قوله** وهي القوة الحافظة للمعلوم المخزون الخ اعلم ان الفلاسفة اثبتوا الخزانة بان لنا حالتين احديهما الغفلة
عن المدرك بحيث اذا التفت اليه ادرك بالفعل والثاني الغفلة عنه بحيث لا يدرك بمجرد الالتفات اليه بل يحتاج الى كسب جديد والحالة الاولى
تسمى بالذهول والثانية بالنسيان فلا بد من الفرق بين الحالتين ففي الذهول لا بد من صورة مخزونة فياخذ متى شاء وفي النسيان غير
مخزونة فلا بد من خزانة الذهول والنسيان يعرضان على الانواع الثلاثة من الادراك اعني التخيل والوهم والتعقل فخزانة الحس المشترك
الذي هو آلة التخييل الخيال وهو قوة مودعة في آخر التجويف الاول من الدماغ وخزانة الوهم الذي هو محل التوهم الحافظة وهي قوة مودعة
في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وخزانة العقل الذي هو محل التعقل العقل الفعال لان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في المعقول المجرد
فلا بد ان يكون خزانة المحسوسات القوة الحالة في المادة ولا يكون حالة في المادة غير مادة المدرك اذ لا علاقة واما تعين المحال فلان التخييل
الحفظ بعد غروض فتقتضي في هذه المحال واما الصور العقلية فلا يكون حالة في القوى المادية بل في المجرد فيكون المجرد بحيث يكون عالم

٩٥

الفيض حتى يكون النسبة التي تقوم السيد على السواء هو العقل الفعال كذا قالوا وقال الاشراقيون لما قالوا علوم العقول حضورية قالوا خزانة المعقولات
النفوس الفلكية المجردة وما انكروا القوى لم يكونوا الا قوة الوهمية والمتصرفة قالوا خزانة المحسوسات الوهمية النفوس المنطبعة الفلكية كيف
ما كان فههنا سؤال وهو ان النسيان كما يعرض في المحسوسات يعرض في المعقولات فيجب ان يزول الصورة المعقولة عن العقل الفعال فيلزم حدوث
الجهل فيه وجوابه بان النفس تحدث لها مناسبة بين الصورة وبينها فما دامت تلك المناسبة تاخذ الصورة عن العقل الفعال او النفس الفلكي المجرد
واذا بطلت المناسبة لا يمكن ان تاخذ فالخزانة انما هي خزانة ما دامت تلك المناسبة فلا يلزم زوال الصورة عند النسيان عن العقل
الفعال او النفس الفلكي بل المناسبة يبطل او يرد عليه انه اذا كان الاخذ لمناسبة فلم لا يجوز ان يكون مناط الذهول على وجود تلك المناسبة
ومناط النسيان على زوالها من دون حاجة الى الخزانة فيجوز ان لا يكون خزانة اصلا بل يحدث بتكرار الملاحظة مناسبة ببعض المعلومات في النفس فيلتفت
اليه حيث ما كان ولا يحدث مناسبة ببعض المعلومات فلا يدرك بمجرد الالتفات بل يحتاج الى الكسب الجديد ولك ان تقول مبناه المناسبة فيه كان
لا ندري لكن من المعلوم ان لا يكون بين الموجود والمعدوم مناسبة فلا بد من ان يكون المعلوم محفوظا فيه حتى يحدث
مناسبة بينه وبين العالم وذلك الشيء المجرد سواء كان عقلا فعالا او نفسا مجردة هذا غاية الكلام في هذا المقام عليك بالتامل الصادق
فان للقائل ان يقول ما الاصل لعل الفرق بين الذهول والنسيان وجود الاستعداد القريب في النفس لحصول الصورة وعدمه فلا يحتاج في الاول
الى الكسب الجديد دون الثاني وح لا يحتاج الى الخزانة ولا الى مناسبة اصلا فتامل **قوله** واجاب عنه المحشي الخ حاصل الجواب تسليم حصول
الكواذب في العقل الفعال والاتحاد فيه وانما الاتحاد في تصديق الكواذب والعقل الفعال لا يصدق الكواذب بل شانه الحفظ فقط في الكواذب والحفظ والتصديق معا في
الصوادق **قوله** على خلاف ما عليه جمهور الحكماء الخ اشارة الى الايراد بان مبنى الجواب على ان علم العقل الفعال تصور وتصديق مع ان علمه
قديم ولا يكون التصور والتصديق الا العلم الحادث وانت لا يذهب عليك انه قد مر انه لم يثبت اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحادث عند
المحققين وبيانه انه المحقق فلا وجه للايراد فافهم **قوله** لزوم عدم المطابقة الخ يعني انه يلزم ان لا يكون الخزانة مطابقة لما هي خزانة له
فان العقل الفعال انما يرتسم فيه الكواذب من حيث انها متصورة لنا وفي النفس انما ارتسمت من حيث انها مصدقة بها وانت لا يذهب
عليك انه لا يلزم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له اذ الخيال خزانة الحس المشترك وتسمى الحافظة خزانة الوهم
مع ان الخيال والحافظة ليسا بمدركين بل هما آلة الادراك فالصورة محفوظة في الخيال والحافظة ليست الا انكشاف بخلاف ما في
في الحس المشترك والوهم فعدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يضر لان الذي يجب للخزانة حفظ نفس المعلوم الذي يحصل في المدرك وان
كان نحو تعلق العلم به نوعا في تعلق العلم به عنده فافهم **قوله** لا يتم الاشكال الخ اي الاشكال انما يرد لو ورد لو لم يعلم التصديق بالمعلوم

تصديق فلابد من حصول الكواذب صحيحة بما هو مصدق بها فيلزم ان يكون للعقل الفعال التصديق الكواذب فيلزم اتصافه بما هو مستحيل عليه و
قد يجاب بان التصديق حاصل للعقل الفعال لكن لا بان يكون متصفا به بل على طريق الحفظ فقط ولا استحالة فيه وانت لا يذهب عليك
ان التصديق الحاصل له اما حاصل لطريق الوجود الظلي كما يحصل صورة الحرارة ونحوها فهذا الحصول لا يكفي فان المعترض انما اعترض
بان التصديق الذي هو علم ما تصديق لشيء يرد عليه هذا وانما لابد من حصوله في العقل الفعال على هذا الوجه او ما حاصل بالوجود العيني فلا معنى
له ضد فان قيام المبدأ قياما اصليا يوجب حمل المشتق بديهة فالحق في الجواب ان الخزانة لا يحفظ الصور بما هي علم وادراك
وانما يحفظ معلومها فانه من المستبين ان العلم للنفس لا للشخص القائم بالذهن فشخص الشخص غير محفوظ في الخزانة بل مثله فقط فالمحفوظ في
الخزانة هو المعلوم لكن في ضمن شخص آخر لاستحالة وجود لشيء من حيث هو الا في ضمن الشخص والمعلوم ههنا الكواذب انفسها وهي معلومة للنفس
بفعلية الهيولى العقل الحدسي لها مناسبة فيأخذها ويصدق بها فمعلوم هذا التصديق كان محفوظا في الخزانة ثم العجب كل العجب من المحشي
حيث زعم ان التصديق ليس ادراكا انما هو من لواحق الادراك لا يجب للواحق الادراك خزانة بل الخزانة انما يكون للمدركات لا غير كيف
وربما يحدث بعد ادراك الذهول حين يحصل مع عدمها في العقل الفعال فافهم فان الحق لا يتجاوز عما اجاب الشيخ المحقق **قوله** وما يخ
لي ههنا الخ حاصل هذا الجواب منع ان الخزانة العقل الفعال بالنسبة الى الكواذب بل الخزانة انما هي الحافظة فان ادراك الكواذب انما يكون
بمخالطة الوهم فخزانته الوهم الحافظة دون العقل الفعال وانت لا يذهب عليك ان هذا الجواب فاسد فان القضية الكاذبة ربما
يكون كلية طبيعية وعقلية فكيف يرتسم في الحافظة فان القوى المادية لا يرتسم فيها الكليات عندهم انما محل ارتسام الكليات المجرد
عقلا كان او نفسا وليس لمداخلة الوهم فيه معنى ان الوهم يرتسم فيه صورة الكواذب بل بمعنى ان للوهم سلطانا عليه فيقهر النفس ويوقعه
في الهوى واللذات البدنية فلعجل الهوى يصير وهمه فيحكم على الاشياء باحكام كاذبة ويراها صادقة وهذا النحو من مشاركة الوهم لا يوجب ان
يرتسم صور الكواذب الكلية في الحافظة التي للوهم وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان المدرك ليس الا النفس والوهم والحس المشترك آلة الادراك فمعنى كون
الحافظة والخيال خزانة الوهم والحس المشترك انهما خزانتان لما يدرك بمعونة الوهم والحس المشترك والكواذب لما كانت مدركة بمعونة الوهم
كانت الحافظة خزانة لها وتخصيص المعاني الجزئية تحكم وذلك لان معونة الوهم يتصور بوجهين الاول ان يكون آلة الادراك بان
يرتسم فيه صورة المدرك فحينئذ يخصص النفس والثاني بان يغلب فيفسد استعداد النفس الحافظة انما هي خزانة للقسم الاول دون الثاني
ووقع للقائل الغلط لعدم الفرق بين النحوين ثم التصديق عندهم من الخواص للنفس المجردة وليس للآلات دخل فيه بمعنى ان يقوم
بها فلو كانت الحافظة خزانة فهي غير مصدقة فلو حصلت فيها صور الكواذب حصلت على انها محفوظة غير مصدق بها ففات المطابقة بين الخزانة

ومن ما هي خزانة له ويبقى الكلام في العلم التصديقي فلو كانت لها حافظة خزانة لزم ان يكون مصدقة وبالجملة يرد عليه الايراد ان اللذان
اوردهما على الشارح المحقق رحمه الله تعالى فافهم قوله الملتفت اليه والصور التي حاصلة في علم الشيء الخ اعلم انه قد حقق المحشي اي تلقائي
ان عنى ان الموضوع الذي هو مرآة لملاحظة الافراد ليس مرآة للافراد حقيقة بل المرآة نفس الطبيعة والمرئي الطبيعة من حيث الانطباق
على الافراد فالصورة والملتفت اليه متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فحينئذ كلامه مندفع بحذافيره لكن الامر ليس كذلك بل ما نكون
الوجه وجها للافراد هناك بل نفسها باعتبار آخر واما ههنا فانما حكم فيما اذا كان الوجه وجها للامر المغاير بالذات كالكاتب للانسان
فالحكم بالاتحاد فيما جعل الوجه وجها لنفسه باعتبار آخر والحكم بالتغاير فيما جعل وجها للامر المغاير فلا تدافع نعم يرد عليه ان الفرق ان يكون
الوجه في عنوانات المحصورات وجها لنفسه باعتبار دون ما عداه مخالف للتحقيق والبداهة وتحكم محض فان الذي ينكشف بالعنوان
هو الافراد كيف والمثبت له حقيقة هو الافراد وليست الافراد معلومة بالذات فلو لم يكن ملتفتا اليها بوجه لصار مجهولة مطلقة
وهو خلاف الضرورة وايضا فكيف لا يكون متعلق الحكم ولو بالعرض الذي هو ادنى مدارج الحكم ولم ينكره احد بل الحق ان الملتفت اليه
بالذات الافراد وهو المحكوم عليه حقيقة فافهم قوله يقابله التخيل الخ لعله اراد بالمقابلة مطلق المباينة ولا يصح ههنا حملها على المصطلح
فان التقابل المصطلح لو كان ههنا فانما يكون من اقسام التضاد لان التخيل مفهوم وجودي كالتفكر وليس التعقل احدهما بالقياس الى الآخر
ولا يصح التضاد ههنا لا لما قيل ان من شرط التضاد التوارد على موضوع واحد لا يتوارد التخيل والتفكر على موضوع فان هذا
غلط فاحش فان موضوع التفكر النفس وكذا موضوع التخيل فان النفس هي المدركة للكليات فهي تنتقل من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من
احساس الى احساس واما الحواس فليست الا آلة للادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى آخر نعم لا يمكن التوارد على معلوم واحد لكنه ليس
موضوعا للحركة الفكرية والتخيلية بل هو ما فيه الحركة بل لان الحركتين على ما نص الشيخ وغيره من محققي صناعة الطبيعي لا تتضادان الا اذا
المسافة اي ما فيه الحركة واحدة وما منه وما اليه مختلفة كما في التصاعد والهابط على خط واحد كما في الحركة من السواد الى البياض
من البياض الى السواد من طريق الدكنة مثلا واما اذا كانت المسافة مختلفة فلا تتضاد الحركتان لو وقعتا فيهما وما فيه الحركة الفكرية
ههنا المعقولات وما فيه التخيلية المحسوسات فليس المسافة ههنا واحدة فكيف تصور ههنا التضاد ويمكن ان تنتقل النفس في المعقولات
في زمان تنتقل اليه في المحسوسات وان امتنع في الخارج كما ادعى المحشي ان النفس في آن واحد لا يتوجه الى شيئين فان الامتناع انما هو للزومية
هذه الحركة للتوجهين لا للنفس الا من تعاليين فافهم قوله وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه الخ الحركة الاولى انما يكون بان تنتقل النفس من التصور
المطلوب فيلاحظ الصور المخزونة فما يراه مناسبا للمطلوب ياخذه وما لا فيترك فاذا وجدت الصور التي على قدر ما يكفي لتحصيل المطلوب توقف

ينتقل من المبادي بان يرتبها ترتيبا مؤديا الى المطلوب والخطاء في الانتقال الاول انما يكون برؤية ما ليس مباديا مبادي وما ليس مباديا في
مباديا وهو الاكثر والعاصم عن هذا الخطاء قوانين المادة كما بين في الصناعات الخمس من هذا الفن وقد يقع الخطاء في الانتقال الثاني بان يرتب
ترتيبا فاسدا غير مؤد الى المطلوب وهو الاقل والعاصم عن هذا الخطاء قوانين الصورة كما بين في كتاب القياس من هذا الفن فقد بان ان الفكر
بهذا المعنى انما يتم بالمنطق بكلا جزئيه لا كما توهم البعض ان الحاجة الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذ الخطاء لا يكون الا في الترتيب فافهم
قوله يرد عليهم الخ قد قيل في تقرير الورود ان تحصيل الانتقال الاول التدريجي والثاني الدفعي ليس بنظري لفقدان الترتيب الذي هو عليه
مدار النظرية عندهم ولا بديهيا لوجود الحركة المنافية للضرورة وهذا التقرير فاسد من الاصل لان النظر المعتبر عندهم في النظري وجودا
البديهي عدما هو الترتيب المذكور فالذي يفقد فيه الحركة الثانية وان وجد الحركة الاولى بديهي عندهم لعدم التوقف على النظر بمعنى الترتيب فلا
واما وجود النظر بمعنى الحركة الاولى فلا يوجب النظرية عندهم لا لمعنى النظرية والبديهية عندهم كما ان الفكر المقابل للتخييل بمعنى الكل عند
وهذا لا يتوجه بجواب الشارح بقوله الا ان تعميم الحدس الخ فان تعميم الحدس لا يوجب البديهية حينئذ كيف والمانع عند المعترض حينئذ موجود الحركة
الاولى وتعميم الحدس لا يجدي نفعا بل تحقق توجيه آخر لدخول ما ليس داخلا في البديهي فيه فيتناول الحدس ما ليس داخلا في المقسم فتعقب نقضا عن الاشكال
هذا الجواب بل الحق في تقرير الورود ان يقال ان ما حصل بالحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا عندهم لفقدان النظر المعتبر فيه ولا بديهيا
لعدم دخوله في الاقسام الستة المشهورة فيلزم الواسطة وحينئذ ينطبق الجواب بتعميم الحدس كل الانطباق كما لا يخفى ثم اعلم ان اصطلاح
المتاخرين فاسد لان الخطاء كثيرا ما يقع في الحركة الاولى فانه ربما يظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا فلو كان ما يحصل بالحركة
الاولى مع الانتقال الثاني الدفعي بديهيا لكان البديهي كثير الغلط ويفوت فائدة التقسيم الى البديهي والنظري ولا يكون البديهي مقطوعا
للنزاع فافهم **قوله** لان الحركة يقتضي الخ تفصيل المقام ان الحركة توسط بالقوة بين المبدأ والمنتهى في زمان بحيث يكون في كل
آن يفرض في ذلك الزمان في حد لا يكون فيه قبل وبعد ويقال لهذا المعنى الحركة التوسطية ويقال للامر الممتد من المبدأ الى المنتهى المنطبق
على الزمان بحيث يكون كل جزء منه في جزء من الزمان وكل حد منه في آن منه ويقال الحركة بمعنى القطع ولا بد للحركة مما يقع فيه
وهو مقدار التدريج ومن هنا الاستحالة ما يقع في الآنية موضوع هذا التدريج ما يقع فيه التدريج للجسم انما هو ... والا فلا انتقال فيه بل امر متجدد
بحيث يكون كل آن يفرض في زمان التدريج فرد مما فيه الحركة لا يكون في آن آخر والآنات في زمان الحركة غير متناهية فالافراد
في تلك الآنات غير متناهية فلو كانت كلها موجودة لزم ان يكون غير المتناهي بين الحاصرين ولو كان بعضها موجودا لزم الترجيح من غير مرجح
فتعين ان لا يكون شيء من الافراد الآنية موجودا بل الموجود مما فيه الحركة فرد واحد زماني تدريجي منطبق على الزمان وهذه الافراد ...

والنهايات المفروضة في الخط او السطح وقد بيّن في الطبيعيات بمباحث شافية واذا تقرر هذا فنقول لو كان الفكر حركة لكان فيما بين المبدأ والمنتهى افراد للعلم غير متناهية ولم يكن شيء منها موجودا بالفعل وانما وجودها بحسب الفرض والعلوم الحاصلة في الفكر ليست غير متناهية لا سيما الحركة الثانية ثم هي موجودة بالفعل فليس الفكر حركة بل الذي هو الحق المتبع ان النفس في الفكر تتوجه الى الصور المخزونة فيأخذ الصورة ويلتفت بها الى معلوم مناسب الى المطلوب فان وجدها مناسبة حفظها وتوجه بعد هذا الى الاخرى وان لم تجدها مناسبة تركها وتوجه الى صورة اخرى في الصورة الاولى ويجدها اناً وبقي ثم الثانية كذلك الى ان ينتهي الى صور مناسبة للمطلوب كافية في تحصيله ثم ترتبها بان تلاحظ صورة وتضمها زمانا ثم تضم اليها اخرى بهذا فاذا تم الترتيب حصل المطلوب فحصول المطلوب (اى بعد اخذ الصور المناسبة ١٢) انما هو بعد صرف ازمان مع ملاحظة في هذا الزمان صور كثيرة متعاقبة في الحدوث ولكن كل صورة منها يحدث في آن ويبقى ولهذا شابه الحركة حتى يظن في بادي الرأي حركة واحدة متصلة فاطلق لفظ الحركة عليها تجوزا ومسامحة ولعل الحق لا يتجاوز عنه

قوله وانت خبير بان الصورة الحاصلة في المدركة لها تشخص مغاير لما في الخزانة وكذا الحاصلة في المدركة في وقت آخر فالصورة وان كانت ثابتة في الخزانة لكنها متجددة باعتبار حصول في المدركة ففي كل آن التفات ليس في آن آخر ففي كل آن تشخص من الصورة ليس في آن آخر فاذن يمكن ان يكون افراد الصورة غير متناهية بالقوة تتلبس بها النفس في آنات غير متناهية وانت لا يذهب عليك ان هذه الصور الغير المتناهية اما لمعلوم واحد او لمعلومات متعددة فان كانت لمعلوم واحد فالكائن منها في الوجود الفكري كافيا في الانكشاف للملاحظة يلزم ان يلاحظ (لتحصيل ١٢) معلوم واحد مرارا غير متناهية متعاقبة في زمان متناه وهو مع استحالته في نفسه مما يكذبه الوجدان فان المعلوم الواحد يلاحظ مرارا لا اقل القليل فضلا عن المراتب الغير المتناهية وان لم يكن كافيا في الانكشاف للملاحظة يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظا في اجزاء زمان الحركة واماته وهو ايضا باطل اذ لو لم يكن ملاحظا فلا يدري انه مناسب للمطلوب حتى يحفظ ويحصل منه المطلوب او لا حتى يتركه وان كانت لمعلومات فتلك المعلومات متعددة حسب تعدد الصور غير متناهية فوجودات هذه الصور الفرضية اما كافية في انكشاف تلك المعلومات فيلزم ادراك امور غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل في نفسه ومما يكذبه الوجدان ايضا واما ليست بكافية في الانكشاف للملاحظة فيلزم ان لا يكون شيء من المعلومات متصورا في زمان الفكر وهو باطل قطعا وبعض صور المعلومات متخالفة بالحقيقة فيلزم حينئذ وجود تلك المعلومات بالفعل على التدريج في زمان محصور فيكون متناهية فلا يتحقق نوع الحركة فيها فان قلت بانك انما لا بد في الفكر من وجود علوم بالفعل في اثناء الفكر وترك البعض المعلومات وحفظ البعض الآخر مناسب للمطلوب فحينئذ لا سبيل الى الحركة مما لا يتبين للبصير بطلان بل هذا احتمال وقوع الحركة في الالتفات والتوجه بان الالتفاتات الآنية للنفس بها تتوجه الى احد او يلتفت الى بفعلا بل فعل لتوجه الالتفاتات الآنية فالفكر حركة في هذه الالتفاتات فالالتفاتات التدريجي يحدث للنفس

قوله ... كان اطلاق الحركة في الفكر على سبيل المسامحة ... لا يحتاج الى البيان ١٢

قوله ... ١٢

للنفس وهو موجود في زمان الحركة منطبق عليه في كل آن آنات فرد فرضت من الالتفات لا يتجزى في آن من ذلك الآن فكون الالتفات حركة ففي كل
آن يفرض لا بد من التفات او فرضت فهذه الالتفات الى معلوم احد او معلومات متعددة ويكون مثل الشقوق المذكورة ايضا لا بد لكل
التفات من ملتفت اليه فلنفرض في ابتداء آنات حدوث هذه الالتفاتات صورة جديدة في كل آن من زمان الحركة صورة ليست في آن سابق ولا لاحق فالصور
المفروضة في زمان الحركة الفكرية غير متناهية فيعود تلك الشقوق بعينها فحفظ العلل بحيث لا يتجاوز حينئذ **قوله** كيف والفكر انتقال
من المطالب الخ هذا تنبيه لا دليل على ان الفكر حركة لان فيه انتقال النفس من المطالب الى المبادي على التدريج ومنها الى المطالب على التدريج الانتقال
التدريجي الحركة وانت تعلم بعد ما تنبه بما مر ان الانتقال التدريجي الذي مع الحركة هو التدريج بحيث ينطبق على متصل غير قار ويلزم منه ان لا يبقى ما فيه
التدريج في آنين من زمان ولا نسلم ان في الفكر تدريجا بهذا المعنى بل فيه انتقالات دفعيات بين كل انتقالين زمان فان النفس تتوجه
دفعة الى معلوم فيلاحظه زمانا فان وجده مناسبا للمطلوب حفظه ثم تتوجه الى معلوم آخر فتنتقل اليه دفعة فيلاحظه زمانا فان لم تجده مناسبا
تتركه وتتوجه الى آخر وتنتقل اليه دفعة وهكذا الى ان ينتهي الى معلومات مناسبة كافية لتحصيل المطلوب ثم تتوجه منه الى تحصيل المطلوب بالترتيب
في زمان وهكذا فليس هناك تدريج هو حركة ومثل الانتقالات الفكرية بعينه مثل انتقال المني الى الحيوان فانه يبقى زمانا منيا ثم ينتقل الى الدم
دفعة فيبقى دما زمانا ثم ينتقل الى العلقة فيبقى علقة زمانا فينتقل الى المضغة دفعة فيبقى مضغة زمانا فينتقل الى الاعضاء والعظام
وغير ذلك ثم يبقى كذلك الى ان يصير حيوانا دفعة هذا عند من لا يجوز الحركة في الصورة النوعية واما في الفكر فلا سبيل الى الحركة قطعا **قوله**
هذا لا يرد على تعريف النظر الخ اعلم ان التعريف بالمعاني المفردة على وجهين احدهما ان يلتفت بالمعاني المفردة الى المعرف بالفتح بالعـ
يكون الحاصل مع المعنى المفرد والملتفت اليه المعرف فالحاصل بالذات هو المعرف بالكسر والمعرف بالفتح والالتفات بالعكس كما في العلم بالوجه
المخفي وعلى هذا فلم يكن المعنى المفرد مؤديا الى مجهول بل المجهول مجهول كما كان الآن انه لم يكن ملتفتا اليه من قبل و الآن صار ملتفتا اليه
ولم يوجد الانتقال الثاني اصلا وعلى هذا لا يصدق عليه تعريف المصنف كما لا يصدق عليه تعريف المتاخرين لانه ليس ههنا ملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول بل ليس النظر ههنا فان النظر اما تحصيل هذا المعنى المفرد فهو حاصل بالضرورة وبغير الكلام في تحصيله ايضا لو كان النظر
التحصيله فهو اما بالحد المركب او الرسم المركب فقد صدق عليه تعريف النظر بالترتيب بالمعنى المفرد فالكلام فيه كالكلام في هذا المعنى المفرد
او تحصيل معرف بالفتح وتحصيله بالنظر اصلا فلذا اشكال ثانيهما ان يحصل المعنى المفرد ثم يحصل بعد وله بمعرف بالفتح ههنا حصول هذا المعنى المفرد
اما دفعة فحصول معرفة ايضا دفعة ولا ترتيب فهو اشبه بالحدس في القضايا وهو من اقسام البديهي ولا نظر هناك فلا باس بخروجه عما على نمط
التدريج بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدا بعد واحد فلم يجد مناسبا الا هذا المعنى المفرد فاخذه ولاحظه وتوجه الى المطلوب فحصل دفعة فهذا

هو الصورة التي اوردها النقض على المتأخرين هو الذي يحصل فيه المبادي بالحركة الاولى والمطلوب فيه فهذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب وجودها اولا ثم ثبت ان المتأخرين قالوا بنظرية حصوله بالنظر وكلاهما خير منهما فلا وجه للنقض عليهم فافهم **قوله** لم يكن للصناعة الخ والا فيه يجب عليك ان في الصناعة امر طلب المادة المناسبة للمطلوب كما يبحث عنها في الصناعات الخمس وطريق تاليف الهيئة المؤدية الى المطلوب فالقسم الثاني للصناعة مجال ان لم يكن له دخل في هذا لفقدان الهيئة التاليفية لكن للقسم الاول دخل البتة كيف ولا بد من معرفة ان اي معنى مفرد مناسب للمطلوب واي طريق لتحصيل هذا المعنى المفرد فبعد تحقق هذا النحو من التحصيل لا يليق رفضه ويجب ان يكون قسما على حدة نعم لو لم يتحقق هذا النحو قيل لم يتعرض له لانه غير معلوم الوقوع لكان له وجه فافهم

قوله ان الوجه الذي علمه المطلوب سابق على التعريف الخ يعني ان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف بالقول الشارح ولا يمكن ان يكون الحال خلافه فانه لو كان الحال خلافه يحصل بعد الحركة الاولى فيلزم التوجه قبل الحصول بالحركة الاولى الى المجهول المطلق فان قلت الوجه حاصل بحاله ان الوجه المعلوم الملحوظ ولا علم به المطلوب سابقا ثم يلاحظ بعد الحركة الاولى فيترتب مع المعنى الآخر المفرد فيحصل المعرف المركب قلت فعلى هذا لم يوجد التعريف بالمفرد وكلامنا في التعريف بالمفرد والملاحظة وحده حين تحصيل المطلوب فافهم **قوله** والحاصل لا ترتيب بينه وبين المفرد الخ اعلم ان الترتيب في التصورات بان يلاحظ احد المعنيين اولا ثم يلاحظ المعنى الآخر فيقيد احدهما بالآخر وفي التصديقات بان يلاحظ احد المقدمتين اولا ثم بعده يلاحظ المقدمة الاخرى حتى يعلم الاندراج والملزوم وينتقل منه الى المطلوب ولا ترتيب بهذا المعنى بين العلم بالوجه المتقدم وبين المعنى المفرد اذ لا تقييد هناك وذا الكلام فيما لا يلاحظ هذا الوجه مرة ثانية بعد الحركة الاولى وكذا لا ترتيب بين القرينة والمشتق بهذا المعنى اذ لا يقع احدهما قيدا للآخر وكذا بين الذات والصفة اذ المشتق لا يدل عليهما تفصيلا مثل دلالة المركبات وانما يدل عليهما مرة واحدة اجمالا فافهم **قال الشارح** او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات الخ فيه ان التعريف بالمفرد قد يكون بالفصل وحده وليس هو معنى مشتقا بل المشتق انما هو من تعبيراته واما الفصل في حد نفسه فمعنى بسيط فافهم **قوله** مركب من المعاني الخ الذات المعتبرة في المشتقات ذات مبهمة صالحة للصدق على الذوات كلها والنسبة المتضمنة فيه ليست تامة بل تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود هناك الذات المقيد بكونها محلا للمبدأ وهذا بخلاف الفعل فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل وهذا اصح الفرق بين الفعل والمشتق وسقط ما قيل ان الفعل كما انه مشتمل على النسبة غير مستقلة كذلك المشتق فيجعل احدهما محكوما عليه دون الآخر تحكم وذلك لان المعنى المقصود من المشتق الذات المتصفة بالصفة وهذه الذات الملحوظة قصدا وبالذات فيصلح ان يكون محكوما عليها باحكام والفعل لا يدل على ذات ملحوظة بالذات بل على صفة مستندة فلا بد ان يقع معناه التضمني مسندا اليه تاما وهذا ظهر ان ما ذهب اليه السكاكي وغيره

١٠١

ان الموارد التي وقعت المشتقات فيها مسندة اليها مادة موصوف مقدر فجاء ضارب معناه عندهم جاء رجل ضارب فبالحقيقة المسند اليه
الموصوف المقدر فليس المشتق مسندا اليه بل يتكلف مستغنى عنه ثم على هذا الرأي اذا اسند المشتقات الى فواعلها الظاهرة نحو اضارب زيد ما ضارب
زيد يكون معناه حران في اتا متصفة بالضرب مثلا زيد وليس في اتا متصفة به زيد فالحكم بالذات المتصفة بالضرب على زيد يكون معنا وهذا معاد زيد ذات
متصفة بالضرب شاهد فهذه الجملة والجملة الاسمية الملتئمة من المبتدأ والخبر متحدان في المآل مع انهم صرحوا بان هذه الجملة والجملة الفعلية ليس
وجه تحقيق الفرق بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية ان في الفعلية اسند الحدث الى الفاعل بالقيام او الحلول فيها وههنا الحكم بالحمل
الاشتقاقي وفي الجملة الاسمية نسبة الخبر الى المبتدأ بالاتحاد وفيما نحن فيه الحكم بالحمل المواطئي وهذا هو فيهما الصريح واما المصداق
ففي كلا الجملتين هو قيام المبدأ بالموضوع ... لما كان مدلول المشتق ما للذات المتصفة فالحكم فيه ليس الا بان هذه الصفة محمول على المسند اليه بالاتحاد
لا القيام بصفة ولا مخلص الا بان يتكلفوا التجريد عن الذات فيما اسند الى الفاعل الظاهر وصيرورته بمعنى الفعل فافهم واحفظ فانه
بحث عزيز **قوله** الثاني انه مركب من المشتق منه والنسبة الخ فالفرق بين المشتق والفعل بعد اتفاقهما في انهما يحتاجان
الى الذات في الانتساب اليها بوجهين احدهما ان النسبة الماخوذة في المشتق تقييدية غير تامة الا في موضعين اذ هو بمعنى الفعل فيهما
وثانيهما ان الزمان من حيث انه ظرف للنسبة جزء في مفهوم الفعل دون مفهوم المشتق وعلى هذا الرأي لا يمكن ان يقع المشتق
مسندا اليه لان النسبة غير صالحة للاسناد واليه اما الصفة فانما اعتبرت منتسبة الى شيء فلا يكون منسوبا اليها فما ترى في قوله مسندا اليه
كما في جاء ضارب فان تقدير موصوف هو المسند اليه فتقدير جاء رجل ضارب لكن على هذا الرأي لا يحتاج الى التجريد فيما اذا
ذكر الفاعل بعده لكن يحتاج الى جعل النسبة تامة في نحو اضارب زيد ما ضارب زيد فافهم **قوله** والا لكان العرض العام الخ يعني
ان المشتق ربما يكون فصلا كالناطق للانسان فلو دخل فيه الذات المبهمة وهي عرض عام لما صدق عليه لزم دخول العرض
العام في الفصل فيلزم دخوله في النوع لان جزء الجزء جزء فلا يكون العرض العام عرضا عاما **قوله** والا لما يصدق هو عليه الخ اي لما دخل
الذوات الخاصة حتى يكون الوضع من قبيل العام الموضوع له الخاص والامكان بما هو ممكن الثبوت كالضحك وواجب الثبوت **قوله**
وانت تعلم الخ يعني ان مفهوم المشتق ليس فصلا حتى يلزم دخول العرض العام فيه بل الفصل هو البسيط المعبر عنه بالمشتق **قوله** وما ذكر
من لزوم الانقلاب الخ يعني ان ما ذكر من لزوم الانقلاب ممنوع فانا سلمنا ان الشيء الذي له الضحك هو مفهوم الانسان لكن لا مطلقا
بل الانسان المتصف بالضحك وهذا المقيد ليس عين الانسان حتى يكون ثبوته ضروريا لان هذا المقيد غيره فثبوته ممكن فان الانسان يجوز
ان يكون بدون هذا القيد فيجوز ان يكون غيره وقد تقرر حاصل الدليل بانه يلزم ان يكون ثبوت الانسان للضاحك ضروريا مع ان ثبوته ممكن

غير مفيد لان ثبوت الذاتيات للذات بديهي ويدفع بانه انما يكون بديهيا اذا لوحظ الذات بكنهه التفصيلي واما اذا لوحظ بالوجه بكنهه
الاجمالي فلا قوله فان الابيض مثلا الخ قد تقرر في مذهب المحقق ان المشتق معنى بسيط هو نفس المبدأ باعتبار ونفس المحل باعتبار فاذا
اخذ لا بشرط شيء فهو العرضي والمشتق واذا اخذ بشرط لا فهو المبدأ والعرض واذا اخذ بشرط شيء فهو نفس المحل فالمحل والعرضي
متحدان وجودا بالذات كما في اتحاد الجنس والنوع ثم ناقش فيه بان العرض بما يتقدم على المحل وكون عين المحل لما صح وجوده
مع تغايرهما وهذه المناقشة في غاية السخافة فان العرض كما توجد باعتبارات ثلث كذلك المحل يوجد باعتبارات ثلثة فالمحل
قد يؤخذ لا بشرط شيء فيحمل على الشيء المتصف بالشيء الذي هو الصفة اي مجموع الذات والصفة وقد يؤخذ بشرط لا فيؤخذ مغايرا
للصفة وهو بهذا الاعتبار موضوع للعرض مغاير له في الوجود ويحصل منه ومن العرض مجموع مركب لا يحمل هو ولا الصفة على هذا
المجموع وقد يؤخذ بشرط شيء فهو عين هذا المجموع وحاصله انه يحصل مجموع من المحل الماخوذ بشرط لا ومن العوارض الماخوذة بشرط لا وذلك
المجموع هو بعينه المحل الماخوذ بشرط شيء والعرض الماخوذ بشرط شيء ويحمل المحل لا بشرط شيء على هذا المجموع وكذا العرض لا بشرط
شيء يحمل عليه بهذا العينية كما يقال في تركب النوع من الجنس والفصل فان النوع انما هو مجموع الجنس الماخوذ بشرط لا والفصل الماخوذ بشرط
لا ويحمل المجموع من المادة والصورة وهو عين الجنس والفصل الماخوذين بشرط شيء ويصدق عليه الجنس الماخوذ لا بشرط شيء وكذا الفصل
الماخوذ لا بشرط شيء ولا يصدق الجنس الماخوذ بشرط لا على هذا المجموع وكذا الفصل الماخوذ بشرط لا فان الجنس الماخوذ بشرط لا هو حيوان
فقط فلا يصدق على المجموع لانه مجموع حيوان مع شيء آخر وكذا الفصل الماخوذ بشرط لا انه ناطق فقط وهذا المجموع ناطق مع القيد
فكذا ههنا المحل بشرط لا هو المحل فقط وكذا الصفة بشرط لا هو الصفة فقط فلا يصدق احدهما على المجموع المركب فانه مع غيره ولا
احدهما على الآخر لانهما مختلفان في الوجود واذا علمت هذا فاعلم ان الصفة قد يتقدم مع بقاء المحل بشرط لا وهذا لا ينافي الاتحاد مع
المحل بشرط شيء ولا نسلم انعدام الصفة مع بقاء المحل بشرط شيء كيف والمحل بشرط شيء هو المجموع الحاصل من المحل والصفة ولا شك
ان الصفة جزء لهذا المجموع فيلزم من انعدامها انعدامه فانقطع عرق المناقشة بالامر زعم ان المحقق يقول باتحاد الصفة مع المحل
مطلقا فيجاب بانه لم يفرق بين المحل بشرط شيء وبينه بشرط لا فهم ثم اعلم انه على هذا التقرير يكون لا محالة من انضمام
الصفة الى المحل مجموع مركب متحد توحدا طبيعيا وجود مغاير للاحاد وعلى هذا لا فرق بين انضمام العرض الى المحل وبين انضمام الفصل
الى الجنس والمادة الى الصورة والتزام هذا بعيد عن الانصاف كيف يلزم ح ان يحصل ذات احدية من انضمام كل معنى الى معنى آخر
وهو بعيد كل البعد يلزم ان يكون الانسان الاسود نوعا والانسان الابيض نوعا ومطلق الانسان جنسا ثم يلزم الاشكالات الواردة

١٠٣

صه قوله به اي بالقيد قوله هو اي القيد انه لا شك انه الخ ١٢

على اتحاد الجنس والفصل على هذا التقرير ايضا والذي يليق ان يقيد كلامه به هو انه لا شك انه منتزع من الموصوف بالصفة بمعنى يحمل عليه
ويتحد معه اتحادا بالعرض في الوجود فوجود الموصوف بالذات بعينه وجود لهذا المعنى المنتزع بالعرض ولا شك انه يحدث بهذا الاتحاد
امر اتحادي هو مفاد قولنا الجسم اسود ولا شك ان هذا المفاد انما يحدث بقيام مبدأ الاسود الذي هو السواد بالجسم فزعم المحقق ان ما انتزع
من الموصوف ويحمل عليه يتحد مع السواد بالذات فهو عين حقيقة السواد فهو اذا اخذ بشرط لا شيء اي على انه ماهية مستقلة فقط اي مغايرة لما يحمل
عليه لوجود مغاير يكون حقيقة ناعتية متقررة بالنظر الى حقيقتها في المحل وبما يوخذ من حيث يتحد بالعرض فهو بعينه المحمول المتحد
معه بالعرض وهو الاتحاد العرضي الذي هو مفاد العقد وبالمأخوذ من حيث هو فهو صالح لان يحمل لانه هو المتحد بالعرض في الوجود والمغاير له
بالذات فهذا المفهوم المنتزع هو فردان احدهما بالعرض هو الموصوف والثاني بالذات هو الصفة القائمة فهذا المعنى المحمول المأخوذ لا بشرط
شيء وضع بازائه المشتق والمأخوذ على انه هذا المعنى فقط وضع بازائه الفاظ المبدأ وهذا الكلام لا غبار عليه الا من جهة اتحاد العرض
والعرضي فانه امر نظري لا بد من تصحيحه من بيان ان وضع الالفاظ لا يثبت بالعقل بل لا بد من التصحيح بالاستقراء الصحيح فافهم وتامل
بعين الانصاف فقد زل فيه اقدام كثير ممن يدعي التبحر في العلوم ولم يطلع على مراد الشيخ المحقق رحمه الله فعليك بالتامل الصادق **قوله**
وانت خبير الخ قد يستصعب هذا الايراد ويستبشع فلان الشيخ المحقق لا يلتزم صدق المشتق على المبدأ صدقا بالذات فانه يقول حقيقة المشتق
عين حقيقة المبدأ نعم لا يصدق عليه كما يصدق على الذات الموصوفة الاخرى انه يقال ان البياض هو متصف باتصال بياض واما اتصافه
فهو متصل بنفسه وبالجملة صدق الابيض على البياض القائم تام صدقا بالذات ممنوع لاستحالة صدقه عليه صدقا بالعرض ممنوع للزوم فافهم
قوله فقد اشتبه عليه الخ يعني ان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها فيحمل عليها الحار حمل العوارض لا حمل الذاتيات والذي ينفع هذا
المحقق الحمل حمل الذاتيات والسر فيه ان محمولية العوارض حملا بالعرض انما مناط قيام المبدأ قياما حقيقيا نحو قيام السواد بالجسم
او قياما مجازيا اي القيام بنفسه الذي مرجعه الى سلب القيام بالغير وفي الحرارة القائمة بنفسها وجد القيام بالمعنى الذي هو مناط الحمل
بالعرض فالحرارة فرد للحار عليه حتى ينفع هذا المحقق **قوله** والحق ان المشتق الخ زعم المحشي ان حقيقة المشتق معنى بسيط
ينتزعه العقل عن الموصوف عند عروض المبدأ وهو مغاير للذات والمبدأ متحد مع الموصوف اتحادا واما المبدأ فقائم ومتحد مع الذات
المأخوذة مع الوصف فلذلك يحمل عليهما حملا بالعرض ثم هذه الدعوى ايضا نظري لا بد من تصحيحها بالبرهان فان قلت قد يلتفت وهي
ان معنى المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة به واما ان هذا المعنى امر بسيط فلا يجوز ان يكون هذا المجمل مركبا من
الذات والصفة وتوحده توحد المركبات بحيث يلحظ بلحاظ واحد ولا ينفي هذا من دليل بل الظاهر عند اهل العادات انه هو فهم

صه قوله فيما يحمل الخ
صه قوله لهذا الكلام الخ
١٠٤

قوله ثم اجيب عنه اي عن الاشكال المذكور والالتزام الاتحاد في الوجود ولا تعدد في الوجود فيه بين المتخالفات فان في الذاتيات اتحادا في الوجود وفي الحركة الكيفية ١٢

قوله وانت لا يذهب عليك اعتراض على ان يجيب عنه باستشهاد بالذاتيات

قوله واما الاستشهاد بالحركة الكيفية ١٢ ١٢ الوجود ١٢

قوله وانت لا يذهب عليك تعرض لرد الجواب

105

لا يحتاج الى البيان ١٢

قوله والا فليس الخ ١٢

وجه اخر للعدول عن التعريف المشهور الى التعريف المشهور في الكتب ١٢ ١٢

قوله فيه ان الترتيب اي الترتيب الذي اخترعه المصنف

ثم انه اورد ههنا اشكالا هو ان المشتق محمول على الموضوع بالمبدأ وحمل الاتحاد في الوجود ولا اتحاد في الوجود بين الامور المتخالفة لانه يقتضي
بوجه من الوجوه لان الوجود الواحد لا ينسب الى شيئين ثم اجيب عنه باثبات الاتحاد في الوجود بالاستعانة بالذاتيات فانها
متخالفة مع انها موجودة بوجود واحد وبالاستشهاد بان الحركة الكيفية توجد بكيفية واحدة متصلة غير قارة مع ان بعض اجزائها
شديدة وبعضها ضعيفة واجزاء المتصل توجد بوجود واحد فوجود المراتب المتخالفة بوجود واحد مما شهرة فيه انت لا يذهب عليك
ان الكلام في اتحاد ولذا تمسك بالكلام في حمل المشتقات فيقال لا يصح وجود الذاتيات بوجود واحد وكيف يقوم امر واحد بمراتب كثيرة
فانها ان كانت المراتب الكثيرة موجودة فلا اتحاد وان كانت معدومة او بعضها موجودة وبعضها معدومة فلا اتحاد ايضا واما اجزاء
المتصل الواحد فليست موجودة اصلا لا بوجود واحد ولا بوجودات بل انما الموجود الامر الواحد الشخصي والاجزاء انما هي بعنوان منتزعة عنه
وليس تلك الاجزاء اجزاء على الحقيقة فليس في المتصل وجود امور بوجود واحد بل انتزاع امور متخالفة من امر واحد شخصي ثم ان ما ذكره
فان تحليل المتصل الى المتخالفات باطل ضرورة وتحقيق ما ذهب اليه الاشراقيون من ان الشديد والضعيف متحدان بالحقيقة بل التحقيق
في الجواب في المشتقات ان الاتحاد هناك بالعرض فان الوجود حقيقة ليس الا للموصوف ولكنه ينسب الى المشتق بالعرض ويكفي ذلك في قيام
وجود واحد بالكثرة هذا التحقيق من الصائم ثم اورد هذا المورد وضعفه بان معنى الاتحاد بالذات اتحاد بالذات فيكون وجود الموصوف بالذات
وجود المشتق بالذات فيكون المشتق موجودا حقيقيا مع انه اعترض عليها على الرائين الاولين بين المحشي ظاهرا واما على الرأي الثالث
فلانه قد يكون المبدأ اعتباريا واما تحلو بالعرض فالواسطة لا تحتمل الا المبدأ القائم فهذه الواسطة اما تواتي في الثبوت وهو باطل لانه يجب
يكون الموجود المشتق في الخارج بالذات او واسطة في العروض فالمبدأ متصف بالاتحاد في الوجود بالذات والمشتق بالعرض فيلزم ان يكون
المبادي اولى بالحمل من المشتقات مع ان المبادي لا تحمل اصلا وانت لا يذهب عليك ان هذا فاسد نشأ فساده من عدم فهم معنى الاتحاد بالعرض
فليس معنى الاتحاد بالعرض ان هناك واسطة هي متحدة بالذات بل المشتق متحد لاجل اتحاد شيء به وبما اورد بل المراد بالاتحاد بالعرض
الوجود بالعرض بواسطة وجود الموصوف فالموصوف موجود بالوجود بالذات ووجوده منسوب الى المشتق بالعرض فهو موجود بوجوده بالعرض
لاجل علاقة وهذه العلاقة مصححة قيام المبدأ فلا يلزم حمل المبادي قطعا فاحفظ فانه حقيق بالتحفظ وعزيز الاشتغال اقول يقال
قوله والذي ليس للنفس بحركة وان الترتيب تقديم بعضها على بعض في الملاحظة ولا يمكن ان تقديم الملاحظة فعل النفس قطعا فلا محذور وفيما نفيد
هذا التعريف ايضا قيل انه قد تقرر في مقره ان ليس النظر والفكر دخل في حصول المطلوب بل النظر معد لحصول النتيجة من عالم الفيض فلا صنع
للنفس فيه اصلا الا ان يسلم لكن التعريف الترتيب لا يقتضي ان للنفس صنعا في تحصيل النتيجة بل الترتيب يدل عليه التعريف ان للنفس صنعا في هذا

قوله التعريف المشهور اي المعروف ١٢ ١٢ ١٢ البيان ١٢ لا يحتاج الى ... اعتراض ... عن

كفاية الفطرة الانسانية بما هو المشهور من انه لو كفت لم يقع الخطاء وقوعا شائعا لكنه قد شاع ثم انه كما كان يرد عليه ان وقوع الخطاء انما يستلزم عدم
كفاية الفطرة المخصوصة ولا يدل على عدم كفاية الفطرة مطلقا تممه المحشي بان وقوع الخطاء بسبب النوع دل على عدم كفاية الفطرة المخصوصة
وهي فطرة اهل الطين واذا لم يكف الفطرة المخصوصة لم يكف الفطرة المطلقة فانه لو كفت المطلقة لكفت كل فرد فان ما يلزم الطبيعة يلزم كل فرد
ولا يذهب عليك ان مقتضى الطبيعة لا يخلو على نحوين احدهما ما يكون لنفسها مقتضية وهو لازم لنفسها من دون شرط زائد كما في الزوجية
للاربعة وثانيهما ما يكون للطبيعة بشرط عدم العائق مقتضية او يقال ما يكون لازما للطبيعة من حيث ان لا يكون معها العائق والكفاية
للتميز بين الخطاء والصواب من لوازم الفطرة لكن من قبيل الثاني فان الفطرة الانسانية اذا خلت عن السهو والانغماس في لذائذ الحواس
يكفي للتميز بين الخطاء والصواب فوقوع الخطاء وقوعا شائعا لا يدل على عدم كفاية الفطرة المخصوصة فان كثرة وقوع الخطاء لكثرة غلبة
السهو على المفكرة وان خلت الفطرة يكون متميزة بين الخطاء والصواب وليعلم انه قال في الحاشية يكون ههنا وضع ضابطة كلية هي ان
كل ما هو لازم للطبيعة ثبوتا كان او سلبا فهو لازم للفرد وكل ما هو للفرد من المسلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة فانه لو لم يكن السلب المحض
للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فيكون ثابتا للفرد فان كل ما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب
فيه وهو باطل وانت لا يذهب عليك ان هذه الضابطة باطلة لان الاحكام اللازمة للطبيعة قد يكون لازما لها من حيث هي يكون الخصوصية مانعة عن
الثبوت كصلاحية الوقوع موضوع الحملية فانها لازمة للشيء من حيث هو وخصوص الفردي مانع عنه فبعض ما يلزم للطبيعة من حيث هي مسلوب
عن الفرد وكذا بعض الحقائق مسلوبة عن الفرد وليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي نعم يصح الضابطة بان كل ما يلزم الطبيعة من حيث الانطباق
على الافراد من دون شرط زائد كرفع المانع ونحوه فهو لازم لكل فرد كالزوجية بالنسبة الى الاربعة لكن هذه الضابطة لا يفيد ههنا فان الكفاية
في التميز بين الخطاء والصواب التي هي لازمة للفطرة الانسانية بشرط التجرد عن السهو وهذه الضابطة لا يفيد كما علمت ثم انه ان اراد بالمسلوب
كلما للفرد او عنه او ان كلما هو لازم من المسلوب البسيطة للفرد وكلما هو لازم للطبيعة فانتقض بالمسلوب في غير محله فان هذا الحكم ما يتبع الثبوتيات
ايضا وان اراد ان ما هو للفرد من المسلوب البسيطة المحضة فهو للطبيعة في الجملة فهذا ايضا غير مختص بالسلب البسيط بل يشمل الثابتة ايضا والثبوتي لا
ان فهم قوله لو سلم فيه اشارة الى ان الفضلاء الخطائين الطاهرين من جهة الخطاء الطالبين للصواب لم يهملوا الفطرة مع انهم خلصوا ثم استند
اجتنبهم بما جوز اهل الحق من الخطاء في الاجتهاد في العمليات على الانبياء صلواة الله وسلامه عليهم اجمعين سيما على نبينا واله واصحابه ففطرتهم
الانسانية كاملة غير مشوبة بالوهم والسهو وانت لا يذهب عليك ان الخطاء على نوعين خطاء في الاعتقاديات وهذا الخطاء اثم لا يجوز على
الانبياء بوجه من الوجوه وهو خطاء في الاجتهاد وهذا الخطاء في الفروع العملية وهذا الخطاء ليس فيه النقص حتى يجب العصمة عنه في الانبياء

قوله ولا يذهب عليك الخ رد على جواب المحشي حاصل الرد ان حكم المحشي بان كل ما يلزم الطبيعة يلزم كل فرد مطلقا غلط فان هذا الحكم لا يعلم قد لا

١٠٨

مقتضى لا ان يصح ولا زمها الطبيعة عن الحوار على نحو

قوله وانت لا يذهب عليك رد على الضابطة للمحشي

ونقوله كلام من الشارح ظاهر لا يحتاج الى البيان ١٢

صـ وانت لا يذهب عليك اعتراض وتقريره ظاهر ١٢

في الحملات فقد لا يظهرون بالتمويه بل يخلون الفطرة على الكمال فقد يعرض خطؤه لكن مع فطرتهم الكاملة البعيدة عن المخالطة بالهوى كفطرة الانبياء

صلوات الله عليهم لا سيما على سيدهم او صحابته يفهمون ولا يقررون الا ما لا خطأ فيه الا في الاعتقادات وغيرها فلا يكون الا الغلبة للهوى وغرورهم لا اعتقادا على نفسهم كما

للفلاسفة والروافض وبعض الخوارج والمعتزلة وغيرهم انما عصمتهم من عصمه الله من كرام اهل السنة والجماعة فتوفير فطرتهم وتجنبهم عن الهوى والكبر

فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله فالفرق بان الشرط الخ لانه يجب عليك بيان الفرق اه كيف مراعاة المنطق

لا يمكن الا لمن خلصت فطرته عن شوب الهوى حتى لا يلتبس عليه الكواذب بالصوادق واما الفطرة فيمكن فيها هذا الشرط عند تجرد النفس عن

الهوى ولا يحتاج الى المنطق فاذن ثبت ان الكل لا يعرف علم المنطق بعينه بديهيا لو كان خلل في خلل ضعيف لا يحتاج اليه في كثير

قنب قواعد المنطق عاصم بالنظر الى القسمين الاولين ليس الا الاخر فانه في نفسه محل للغلط فكيف يكون عاصما وانما ذكر من كرر زعم انه عاصم

فالنظر الى حال المنطق الذي يجعلونه عاصما كيف واختلفوا في بعض المسائل فكل صاحب مذهب يورد الدليل على وفق مذهبه لذا يجب

خطأ بلا ريب فيه لا يمكن المنتسب عليه الخطأ لا يمكن بنفسه الا ان يحاكم [illegible] فافهم قوله وانت تعلم ان جواب

عن السؤال لتقريره ان وقوع الخطأ في فكر جزئي يستلزم امكان وقوعه في الافكار كلها لان الافكار على السوية فيحتاج الى معرفة

جميع الطرق لا يمكن الا بالقانون الذي هو المنطق وفيه نظر ظاهر لان امكان وقوع الخطأ في كل فكر انما يستلزم معرفة كل طريق بوجه ما وعلم

كل طريق كما يحصل بالقانون يحصل بالعلم الجزئي فلم يثبت الاحتياج الى القانون وانما علم الطريق [illegible] الواجب معرفته

كل طريق طريق بعينه ولا يلزم منه الاحتياج الى القانون فافهم قوله ثم المنع الذي قبل التنزل الخ يعني او غيره [illegible] السند

والا فالمنع الذي قبل التنزل بعينه المنع الذي بعد التنزل فانه المنع على الاحتياج الى القانون [illegible] الخطأ والسند الذي ذكر قبل التنزل

هو ان الخطأ في الطريق الجزئية انما يستلزم علمها على الوجه الجزئي دون القانون الكلي [illegible] ساقط لان وقوع الخطأ لما انما

يستلزم معرفة حال الطريق الجزئي ومعرفته كما يكون بالوجه الجزئي يكون بالقانون في الذي لزم هو المعرفة على وجه عام فالسند

[illegible] الى الاخر قوله اما اذا اريد به المطلق عليه الاحتياج الخ يعني ان المراد بالاحتياج العلاقة المصححة لدخول الفاء جزاء [illegible] فان

اللازم الحاجة الى القدر المشترك بين المعرفة على وجه الجزئي والقانون فان القانون فرد للعاصم المحتاج اليه فيصح دخول الفاء باعتبار [illegible] على

تحصيل العصمة لانه يجب عليك ان رعاية القانون غير معتبرة الا بعد تجريد الفطرة كما علمت وبعد التجريد لا يحتاج الى رعاية القانون الا

قليلا فانه بعد التجريد تحصيل كلها جلية فافهم قوله فلا يتجه منع [illegible] لان الخطأ [illegible] من العقلاء [illegible] على ان

معرفة الطرق لا يكاد تحصل بالضرورة وانت تعلم ان نظرية الطرق انما توجب ان يحصل [illegible] او تحصل معرفة على وجه [illegible] المقصود

قوله نقل عن الرازي

بعد تجربه مشاهدة عن ابي ... فلم يلزم الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق **قوله** نقل عنه في دفع النظر والجواب الخ نقل عن الشارح في بعض تصانيفه
انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم مدخلية الجميع لكن سلمنا ذلك لكن نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات لم يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز
ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم الاكتساب عن الكليات ونقل عن غيره الجواب الثاني لا شك في ان العلم بالجزئيات من قبيل الكليات يصون
عن الخطأ في الفكر فقد ثبت الاحتياج في الاكتساب المطلق الى القانون لصونه الذهن عن الخطأ في الفكر وهذا القدر كاف في الاحتياج
وبما قرر المحشي يسقط المنع الاول كما قال فلا يتجه واذا ثبت نظرية الطريق فلا بد من اكتسابه والاكتساب لا يكون الا من الكليات
لانه لا بد من استعمال مقدمة كلية الجواب الخ ... فان فيه تسليم عدم الحاجة فلذا اعرض فقال لعل النظر الخ وتقريره
ان غاية ما لزم من البيان الحاجة الى معرفة الطرق الجزئية وهذه المعرفة اعم من المعرفة بالقانون وقولكم العلم بالجزئيات لا تكتسب
الا من الكليات لا يفيد لان احتياج بعض افراد المحتاج اليه لا يلزم منه احتياج بعض افراد المحتاج اليه الى الاحتياج الى بعض الكلي بخصوصه
الا يرى ان استحالة وجود صورة الجسمية الغير المتناهية لا يوجب احتياجه الى المتناهي منها فلم يلزم الاحتياج الى خصوص القانون ولك
ان تقول ان الغرض من الاستدلال تحصيل اليقين الدائم الثابت وهذا لا يمكن الا بعد تعيين صحة الطريق وقد تقرر في فن البرهان
ان اليقين الدائم الثابت بالجزئي لا يحصل الا بعد تعينه على الوجه الكلي فالتعيين بصحة الطريق الجزئي المزيل للخطأ فيه متوقف
على معرفة القانون الكلي فيثبت الحاجة الى القانون الكلي في الجملة لان ما يحتاج اليه المحتاج اليه محتاج اليه هذا غاية ما يقال
في هذا المقام اما قوله ولو سلم فلا يلزم الخ فجوابه على ما قيل المنطق عبارة عن القانون العاصم قانونية كان سواء كان هذه القواعد
المدونة او غيرها لكن لما لم نظفر الا على القوانين الآخر حكموا بان هذه القوانين هي المحتاج اليه **قوله** والجواب الخ يعني انه لما امتنع
بعض افراد المحتاج اليه انحصر تحققه في هذا القانون فقد ترتب العصمة على هذه القوانين بخصوصها لا يقال ادعى ان هذه القوانين يحصل العصمة
واورد عليه ان الاحتياج في الترتيب ... العلاقة المصححة لدخول الفاء ... الا بين المحتاج والمحتاج اليه فلا يصح تخلل الفاء
بين القانون والعصمة وجوابه ان تخلل الفاء في العرف كما يكون بين المحتاج والمحتاج اليه كذلك يكون بين افراد المحتاج اليه والمحتاج لانه اذا
انحصر المحتاج اليه في فرد فتأمل **قوله** بالدليل او التنبيه فان البحث في العلوم لا يكون الا عما فيه نوع خفاء **قوله** وجهه هو الجواب يعني ان مرجع
البحث هو المحمول فانه المثبت المصدق بثبوته **قوله** وطريقه التوزيع يعني ان كل عرض ذاتي يجعل محمولا في مسئلة من مسائله بان يجعل
اعراض الموضوع المساوية او الاخص محمولا في مسئلة موضوعها نفس موضوع العلم اعراضها الاخص وانواع اعراضها في مسئلة موضوعها نوع موضوع
العلم ونوعها عرض الذاتي واعراض الاعراض في مسئلة يكون الموضوع لا الاعراض الذاتية وبان القسيم العرض الذاتي فيجعل بعضه قوة محمولا

١١٠

Scanne avec CamScanner

111

في مسئلة بعينه في مسئلة اخرى بناء على ان المحمول في العلم المفهوم المردد بين مجموع الا المسائل ثم يبحث عنه في مسئلة وانما يبحث

عن لحوقه بجعل ذلك الشعوق محمولا في مسئلة الاخرى اخرى **قوله** فلا يتوهم الخ تقرير التوهم الاول ان العرض الذاتي للموضوع

اما عارض له بالذات فهو عارض للعرض الذاتي المساوي بواسطة الامر المساوي واما عارض له بواسطة الامر المساوي فهو عارض لهذا المساوي

بالذات على كلا التقديرين فالعرض الذاتي للموضوع عرض ذاتي لعرضه الذاتي المساوي فقد صدق على هذا العرض الذاتي انه يبحث

عن عرضه الذاتي فيلزم ان يكون العرض الذاتي داخلا في تعريف الموضوع تقرير التوهم الثاني ان موضوع المسئلة قد يكون نوع

موضوع العلم او نوع عرضه والمحمول عرض ذاتي لهذا الموضوع فقد صدق على موضوع المسئلة انه يبحث عن عوارضه الذاتية

من حيث انها فيلزم دخول موضوع المسئلة تحت الموضوع **قوله** وذلك لان الحيثية الخ اشارة الى الجواب عن التوهمين ان الحيثية

معتبرة في تعريف الموضوع فحاصله انه يبحث فيه عن عوارضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له والعرض الذاتي لموضوع وان كان

عرضا ذاتيا لعرضه الذاتي المساوي لكنه لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتي بل انما يبحث لكونه من الاعراض الذاتية للموضوع

فخرج العرض الذاتي المساوي بقيد الحيثية فسقط التوهم الاول او البحث عن العرض الذاتي لموضوع المسئلة ليس لانه عرض ذاتي له بالذات

بل لانه عرض ذاتي للموضوع ولانه مما يحصل معرفة ثبوت العرض الذاتي للموضوع لثبوته لموضوع المسئلة كما اذا لم يكن محمول

المسئلة عين محمول العلم فان العرض الذاتي لا ان الموضوع مع المفهوم المردد الحاصل من مجموع الا المسائل انما يبحث عن محمولات

المسائل لانه يحصل من العلم ثبوتها للموضوعات ثبوت المفهوم المردد لا صل الموضوع فلم يبحث عن العرض الذاتي لموضوع المسائل

من حيث انها اعراض ذاتية لها بل من حيث انها من تتمة الاعراض الذاتية للموضوع فخرج موضوعات المسائل اذا كانت

موضوع العلم القيد بالحيثية واعلم ان خروج موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد الحيثية على تقدير المسامحة وتجويز

البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشيخ وغيره من المحققين مشكل فان البحث عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع

العلم و نوع الذاتي ليس لانه عرض ذاتي لموضوع العلم ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل انما يبحث عنها لكونها

من الاعراض الذاتية لنوع الموضوع ولنوع عرضه وح لا يكون قيد الحيثية مخرجة اياها الا ان يقال انها انما يبحث عنها لكونها مما يعرض

للموضوع في الجملة وما نحن فيه **قوله** ههنا اما بالنظر الخ اشارة الى تجويز البحث عن الاعراض الغريبة التي هي اعراض ذاتية لنوع موضوع

العلم او نوع عرضه الذاتي فان البحث عنها وان كان بحثا عن الاعراض الذاتية للنوع ولنوع عرضه لكنه يرجع الى البحث عن الاعراض

الذاتية بناء على ان البحث عن النوع كانه البحث عن اعراضه **قوله** اراد بالحمل واللحوق الخ هذا مخالف لما عليه الشيخ فانه ح

من حيث معناه الحقيقي دون المعنى المشتق كما لا يخفى على من له تدبر ١٢ قوله في الموضوع الذاتي المستغني اي الحال ١٢

طبعياً الشفاء ان العوارض اللاحقة لموضوعها قد يكون جنس راوفد يكون اعراضاً و صنفاً و مشتقاً من الصورة والاعراض ومثل الاول بحو

كل جسم فهو بسيد ميل من السيل هو الصورة والثاني بحو كل جسم فله حيز طبيعي الثالث بحو كل جسم محدد للجهات فلكي فالرابع

بحو كل جسم فلكي متحرك و معنى هذا فالمراد بالحمل الامر الدائر بين الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق واما قوله فالحمل المعتبر الخ يعني

ان الاعراض الذاتية يقع محمولات في الحمل المعتبر فيها هو حمل المواطات فجوابه انه كما يقصد بحمل المواطاة في العنوان كذلك قد يقصد اثبات

قيام شيء بشيء وحلوله كما في المثال المذكور والحكم الحالي كما يصح فيما يحمل مواطاة يصح الحمل الاشتقاقي على انه لا يجب للعوارض

الذاتية وقوعها محمولات بل قد يقع موضوعاً كما قد بين اشرف وكما يطلب اعراض المشتقات يطلب اعراض المبادي بل والمعنى يطلب

وح لا حاجة الى ركاب الشارح في الاشارة فافهم قوله فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان الخ العرض يطلق في فن البرهان على الحمل

المحمول المذكور واما في قاطيغورياس اي بحث المقولات العشر فالعرض يقال لما يوجد في الموضوع لذاته في فن البرهان يطلق على الخارج

الذي اما ان يكون داخلا في قوام شيء و محمولا عليه او يكون عارضاً لذاته او لما يساويه فهذا الامر الاعم هو الذاتي في فن البرهان واما في ايساغوجي

اي بحث الكليات فيطلق على الداخل فقط كما زعم البعض ان الذاتي في فن البرهان مختص لما يكون عارضاً للشيء لذاته او لما يساويه

كيف وقد نص الطوسي في شرح الاشارات ان الذاتي هناك اي في فن البرهان يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية و عرفوا الذاتي بحسب

اصطلاح البرهان بما يوخذ في حد الشيء او يوخذ الشيء في حده فالاول الجزء المحمول والثاني العرض الذاتي بناء على تقرير ان العرض الذاتي

يجب اخذ الموضوع في حده وقد شنع عليه الامام الرازي ان حقيقة المعروض متميزة عن حقيقة العارض والمعروض خارج عنها فكيف يوخذ في حده

والجواب عنه بان اخذ الموضوع في حد العرض للاضطرار فان الاعراض انما يكون ذواتها للموضوع فالم يلاحظ الموضوع في حد العرض لا يمكن ملاحظة

حقيقة العرض فلهذا يوخذ الموضوع في حد العرض الذاتي و تفصيله يطلب من شرح الاشارات لنصير الطوسي الموضوع في فن البرهان

ما يبحث عنه عن اعراضه الذاتية وفي قاطيغورياس المحل الذي يقوم الحال الطبيعة والمحل الذي يقوم الحال بالنظر الى الطبيعة

كالهيولى بالنسبة الى الصورة فلا يسمى موضوعاً بل مادة ثم للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس وهو المحكوم عليه في القضية الحملية وقد

غلط البعض و جعل من مصطلح كتاب البرهان فافهم قوله والا فلا بد في كل علم الخ هذه الكلية لا يصح فان موضوع لا يوخذ مع حيثية

زائدة بل نفس حقيقة الموضوع و بعضهم عمم الحيثية الاطلاقية فيتناول كل موضوع وح يصح الكلية لكن قوي زيادة الحيثية الزائدة

على حقيقته فظاهر يأبى عنه ثم ان الدعوى يعم المأخوذ مع الحيثية وغير المأخوذ معها والدليل لو صحت الكلية لا ينتج

ان كل موضوع يجب فيه الحيثية فلا يعم المأخوذ مع الحيثية وغير المأخوذ معها ثم قوله لكنه يلزم الخ لا يلزم منه الاشتراط الحيثية

الزائدة في العلم الآخر لأن كل علم لا حاجة ههنا الى اخذ الكلية وتعاليها دالا كثر على وجه المبالغة فانه لو لم يعم الماخوذ مع الحيثية وعدم
فلا بد من اخذ الحيثية الزائدة في البعض لا الكل والا يلزم الاختلاط بين العلوم فافهم قوله موضوع العلم الخ قد تظهر من تقرير الشيخ ان
الموضوع قد يؤخذ نفس الشيء من حيث هو من غير حيثية وقد يؤخذ مع حيثية لا ان موضوع كل علم لا بد فيه من اخذ حيثية زائدة فلا
تأييد الا بما قررنا قوله الحيثية علة للحوق الاعراض فلا تكون الحيثية الا تعليلية فان اكثر الحيثيات لا يصح فيه التعليل البتة قوله والا فقد
المعروضات فانها قد اشتهر بين القوم ان الحيثيات المذكورة في الموضوعات مثل ما يقال موضوع الطبيعي الجسم من حيث الحركة والسكون وموضوع
الاصول الادلة الاربعة من حيث الايصال الى الحكم الشرعي وموضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض حيثيات تقييدات
للموضوعات فموضوع الطبيعي مثلا المقيد بهذا القيد واورد عليه ان الموضوع ما هو من تمامه يجب ان يكون خارجا مفروغا غير مبحوث فيه
في العلم فلو كانت هذه الحيثيات تقييدية يجب ان لا يبحث عنها في تلك الفنون مع انه يبحث في الطبيعي عن الحركة والسكون وفي الطب
عن الصحة والمرض وفي الاصول عن الايصال الى الحكم الشرعي فيجب ان الحيثية ليست نفس الحركة والسكون بل صلاحيتهما وفي
صلاحية الصحة والمرض وفي الاصول صلاحية الايصال الى الحكم الشرعي بها انما يبحث عن نفس الحركة ونظائرها لا عما نبهت حيثية
فالذي هو الحيثية لا يبحث في العلم اصلا واورد عليه ان ليس المراد مطلق الصلوح والاستعداد بل الاستعداد المضاف الى الحركة ونظائرها
والمضاف لا يتعين الا بالمضاف اليه فهي معتبرة في القيد فيلزم ان لا يجوز البحث عنها وانت لا يذهب عليك ان الاستعداد والصلاحية امر لا يقتضي وجود
المضاف اليه تحقيقا حتى يكون قيدا في الموضوع بل المضاف اليه انما هو في الملاحظة خصوص الصلاحية وهذا كما انه لا يجب التقييد بها كان التقييد
بالوجود انما يلزم هذا اذا كان المضاف بحيث لا يتحقق المضاف الا بوجوده الذي تقرر من ان الموضوع مع تقييداته مفروغ عنه
لانه مفروغ عنه مع ملاحظة المعرفة التقييد فافهم ثم انه ليس في العالم ما ذهب فانه قد يبحث عن نفس الصلوح والاستعداد وايضا كما
يبحث في الطب ان اي بدن صالح للصحة وفي الطبيعي اي جسم صالح للحركة لذا سلك المحشي مسلكا آخر وهو ان الحيثية ليست تعليلية للموضوع
ولا تقييدية للموضوع بل هو حيثية في نظر الباحث فقط فهي اما تعليلية للبحث فيكون علة البحث في نظر الباحث فلا يبحث الباحث الا
عن العوارض التي يعرض في نظره من جهتها او تقييدية للمعروض العوارض في نظره بان يكون هو بحيثية قيدا للبحث فيكون البحث مقصورا
على هذه الحيثية فيما يلحق لاجلها فهذه الحيثية لا تقتضي البحث عن بعض العوارض على كل تقدير قيل ان الحيثية المذكورة بيان للعوارض
الذاتية من اي نوع هي اي صنف هو اراد وهذا الذي حققنا من ان هذه الحيثية في نظر الباحث مقصورة للبحث على بعض الاعراض وسقط
ما شنع المحقق عليه في التلويح بان هذا مخالف لما عليه الجمهور ثم بالغ في بيان ذلك مبلغا من اراد الاطلاع فليرجع اليه قوله وبهذا الخ

١١٣

... متساوية وهذه الاحوال لا يكون الا عند الكروية وهو بحث الطبيعي من جهة الطبيعة ١٢

لا يخفى على المتدرب ان حقيقة البحث اثبات الحكم بالبرهان والدليل فيكون الحيثية قيدا في نظر الباحث او علة للبحث فلا تكاد تظهر بل
لا تكاد توجد الا بان يلاحظ تلك الحيثية في الاستدلال بان يورد الاوسط لا لا مشتملا على تلك الحيثية والا فلم يتقيد البحث بتلك الحيثية
بل صارت مطلقة ولم تصر علة للبحث عنه واذا ثبت ان الحيثية المأخوذة في نظر الباحث لابد ان يراعى في الاستدلال فلابد عند
اتحاد العلمين في مسئلة من الاختلاف بالبرهان اذ لو كان البرهان واحدا كان جهة البحث واحدة فلم يتميز علم عن علم فاذن قد بان لك
واتضح ان الحق هو المشهور **قوم** فهذا يجعل الخ يعني ان المنجم يجعل نظره فيه من حيث انه هو من الاحوال الكمية من الاوضاع
والنسب التي يعرض لها من جهة الكمية ولذا يستدل عليه من جهة انه تجد عند الطلوع والغروب الات كذا وان الابعاد في كل وقت
متساوية وهذه الاحوال لا يكون الا عند الكروية وذلك اي الطبيعي ينظر فيه من حيث انه ذو طبيعة بسيطة فيستدل بان الفلك بسيطة
ذو طبيعة بسيطة وكل ذي طبيعة بسيطة لا يختلف مقتضى طبيعتها بل متشابه فالشكل الذي تقتضي طبيعته لا يكون الا متشابها وليس الا الكروية
فالمنجم راعى في الاستدلال جهة الكمية والطبيعي راعى جهة كونه ذا طبيعة ففي كلام الشيخ اشارة الى ان اختلاف البرهان ضروري عند اتحاد
المسئلة وقد بان لك واتضح من التحقيق الذي حققناه ان شيئا واحدا قد يكون موضوعا لعلمين من غير تغاير اصلا فان الحيثية التي بها
التغاير ليست تقييدية تكثرة الذات بل انما هي حيثية في نظر الباحث معتبرة للبحث مقصورة اياه على بعض العوارض فقد بان لك
ان العلوم كما تختلف باختلاف الموضوعات كذلك تختلف باختلاف جهة البحث وباختلاف العوارض في جهة البحث وهذا هو الذي رام
من قال ان العلوم قد تختلف مع اتحاد الموضوع لان العلوم عبارة عن المسائل والمسائل كما تختلف باختلاف الموضوعات كذلك
تختلف باختلاف المحمولات فاذا اختلف العوارض امكن ان يكون ما يبحث فيه عن العوارض من نوع علما وما يبحث فيه عن العوارض من نوع آخر
علما وهذا التقييد لجواز واما الوقوع فلان موضوع العلمين ربما يكون احدا والاختلاف انما يكون بالحيثية وهي بيان الاعراض الذاتية فقد
اختلاف العلوم كما مع اختلاف العوارض للموضوع فتعدد ما سقط ما اورد المصنف في التلويح اذ ان يريد باختلاف المسائل اختلاف المحمولات بنفس تكثرها فقد
مسلم لكن لا يوجب اختلاف العلوم انما يكون اذا كانت المسائل غير متناسبة وما دام الموضوع متحدا فالمسائل متناسبة كان بعدم تناسبها للعلم
ان اختلاف المحمولات يوجب عدم التناسب بل مدار التناسب وعدمه على الموضوع وذلك لان المراد بالشق الثاني باختلاف المحمولات تخليف قد
اي اسقاط ما اورده المصنف ١٢
جهة البحث فان الحيثية احيث البحث عن العوارض فقيده بها اذ لم يوجد عوارض اخرى في تلك المسائل التي محمولاتها العوارض الاول
غير متناسبة للمسائل التي محمولاتها عوارض اخرى الا ترى ان مسائل فن السماء والعالم غير متناسبة لمسائل الهيئة لاختلاف جهة البحث لا غير
او دعلى المستدل يعني الوقوع بان الاختلاف بالحيثية وهي حيثية تقييدية فلم تكثر العلوم مع وحدة الموضوع الا باعتبار او ما يحقق سابقا

115

دافع لدفعه وتعليم للفوائد انه التحقيق اي كون الحيثية في نظر الباحث تقييدية او تعليلية فمخصص انما اذا كان الحيثية من الاعراض

كلك في الطبيعي المطلب واذا كانت عرضا غريبا كما في الاكثر الآخر فان موضوعها الاكثر ويكون كل عرض غريب لحق بواسطة امر اعم فينبغي ان يكون

تقييدية الا انه لو لم يمكن التقييدية يكون الموضوع مطلق الكرة والباحث يبحث عن العارض بالعرض من جهة هذا العارض في

نظره فقد قطع البحث على العرض الغريب على ما يعرف في نظره بواسطة العرض الغريب ولزم ان يرتفع الاستدلال بهذا العرض فيجعله حد

وسط فقد تقرر في فن البرهان ان العرض الغريب لا ينتج اوسط واما اذا كانت الحيثية تقييدية فالمحذور فيه لان الباحث انما

يطلب العوارض التي تعرض لهذا المقيد لذاته او لما يساويه فلا يلزم شيء من المفاسد ولا يرد ايضا ما يرد على جعل الحيثية التي هي عرض ذاتي

تقييدية فان العرض الغريب لا يمكن ان يبحث عنه حتى يرد ان الحيثية قد يبحث عن نفسها فلا يكون تقييدية فافهم واحفظ فانه بحث عزيز **قوله**

قال المتأخرون الواسطة تطلق على ما كان به العلم ويقال لها الواسطة في الاثبات ومتغايرها انما يكون في البديهيات وقد تطلق على

امر يكون متصفا بصفة حقيقية بسبب علاقة مع آخر فيقال لهذا انه واسطة في عروض الصفة لذلك حقيقة بالصفة في هذه

الواسطة يكون واحد عارضة للواسطة حقيقة وينسب الى ذي الواسطة بنوع من العلاقة وذلك كما يعرض الحركة

لجالس السفينة بواسطة السفينة فالجالس متحرك بحركة السفينة لا بحركة نفسه وهذه الواسطة هي الواسطة في العروض وقد تطلق الواسطة على

ما يكون سببا وعلة لثبوت صفة لموصوف فهناك الصفة ثابتة لذي الواسطة حقيقة بالذات لكن بسبب وعلة جعل حامل فيقال انه الواسطة ذا

في الثبوت وهي على قسمين منها ما لا يكون الواسطة موصوفة بتلك الصفة وانما لها السببية لا غير كالصانع الذي هو واسطة في ثبوت الصبغ للثوب

كون الثوب مصبوغا والصباغ مصبوغ وقد يكون الواسطة ايضا متصفا بالصفة فيكون منشأ للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذي الواسطة

واتصاف الواسطة بالصفة علة لاتصاف ذي الواسطة بها واذا عرفت المعاني الاثني فاعلم ان المعتبر عنوان المنفي في القسم الاول

من العرض الذاتي نفي الواسطة في الثبوت وفي الثاني اثباتها بشرط كونها مساوية ويرد عليه انه يلزم ح ان تنحصر القضايا

في الضرورية لان ما لا واسطة في ثبوته فهو مقتضى الذات ضروري وكذا ما يكون فيه الواسطة مساوية لان المساوي ايضا عرض ذاتي

فهو ما بالذات او ما بالمساوي وعلى الثاني ينتهي الى ما بالذات فهو ايضا مقتضى مقتضى الذات فيكون ضروريا وهذا الرد قد تلقاه الفاضل اللاهوري

بالقبول وهو حق لا غبار عليه وما توهم البعض من ان الجوهر جنس للمنقسم ان ثبوته لها نظري مع ثبوت الذاتيات واللوازم قد يكون غير

بديهي فلا يلزم كون المسائل ضرورية فقد قال شططا فيما يضحك عليه الصبيان فانه لم يرد بالضرورية ما يقابل النظري حتى يرد ما اورده بل المراد

الضرورية من الجهة فالحاصل انه لو كان المنفي الواسطة في الثبوت لكانت جميع المحمولات ضروريات لكونها اما مقتضى الذات او مقتضى مقتضى الذات

فينحصر

المسائل في القضايا الضرورية ولا يكون مسائله ممكنة او دوامية ولا شك في لزوم منافاته وفساده ذهب المحشي الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول
الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما كان الحكم الواسطة وذي الواسطة كلاهما موصوفان بالعارض والمثبتة في القسم الثاني اشتراط
التساوي احدهما وهذا القسم هو من المسائل لا يصح بحال الا ان يجد لا واسطة في البرهان اللمي علة لثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم وقد يكون اعم
من الاصغر وهو ايضا متصف بالاكبر فالاكبر في هذا القسم من البرهان اللمي ثابت للاصغر بواسطة الاعم الذي هو الاوسط وهذه الواسطة في الثبوت
الحقة متصفة فيلزم ان يكون الاكبر عرضا غريبا للاصغر مع ان المحمول في المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا والعارض للشيء
بواسطة امر مساو هو العارض عارض بالحقيقة فلا وجه لرفض ذلك واثباته لهذه الواسطة لا يكفي في اثباته لهذا الشيء وايضا قد يبحث عن العلم
النفس الناطقة مع كونه عارضا لها بواسطة العقل الفعال عندهم كذا العلم والقدرة ونظائرهما العارضة للمفارقات بواسطة الباري عند المحققين
فلو لم يكن هذا العارض من الاعراض الذاتية لما صح البحث فالحق ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف ان المنفي في القسم الاول الواسطة
في العروض فقط وفي القسم الثاني المثبت الواسطة في العروض بشرط التساوي وما قيل من ان السيد [illegible] مردود [illegible] لا يلتفت اليه كما منع
ان [illegible] المقام قوله مساو بالصدق [illegible] المساوي واعم من العارض بواسطة المباين الملازم الموجود [illegible] بالواسطة في العروض
عرض ذاتي للمساوي بالحقيقة من عوارض المباين لا من عوارضه [illegible] عوارض المساوي ومن عوارضه [illegible] لشدة الاتصال الذي بين
المساويين وفي شبه الاتصال الذي يصحح عوارض احدهما من عوارض الآخر [illegible] المتساويين بحسب الصدق لا يخلو ما صدق عليه فعارض احدهما
عارض الآخر واما المساوي في التحقق المباين فذاته غير ذات المعروض فلا وجه لعد عارضه عارضا له الذي [illegible] عن [illegible] كون المحمول
في المسائل البرهانية من العوارض الذاتية يستدلون عليه بان العرض الغريب لا يتعلق به اليقين الدائم [illegible] فان الثبوت ليس حقيقة وانما الثبوت
للواسطة فلا يكون [illegible] اليقين الدائم بالثبوت لذي الواسطة الا بالعرض يتعلق اليقين به للواسطة وبعد اليقين لا يحتاج في يقين الثبوت
لذي الواسطة الى برهان [illegible] في اثبات العوارض [illegible] وهذا العينية تقتضي ان لا يكون العارض بواسطة المباين المساوي في التحقق محمول القضايا
البرهانية لا يصح تعلق اليقين الدائم بنفس هذا الثبوت الا بالعرض فلا وان لا يتم المساوي بالخصوص المساوي بحسب الصدق وفقط اللهم الا ان يجعل
العموم للايجاب في بعض المسائل كذلك فافهم قوله فما يعرض الشيء لجزئه الاعم [illegible] وان كان هذا الاعم [illegible] قوله لارتباط بينه وبين [illegible]
وعدم الانفكاك الخ عدم الانفكاك مطلقا لا يوجب ان يعد عارض احدهما حقيقة عارض الآخر وكيف يعد عوارض الابوة عوارض النبوة بل
الموجب هو وحدة الذات التي يصدق عليها المتساويان فعد العارض لاحد المتساويين عارض الآخر انما هو في المتساويين بحسب الصدق لا غير فافهم
قوله على الوجه الذي سنوضح [illegible] نقلا عن السيد قدس سره الشريف من ان المنفي الواسطة في العروض فقط اذا كانت اعم او اخص مطلقا او من وجه

ومباينا فقد ذكر قوله لا العارض الاعم او الاخص فقد يكون شيء لهما مع ان العرض الذاتي يجب مساواته للشيء فرده ان هذا باطل
لا وجه له بل وقع كلهم بعدم فرقهم بين العارض للاعم والعارض الاعم وكذا بين العارض للاخص والعارض الاخص قوله فالعرض الذاتي
يمكن ان يختص بطبيعة المعروض فهذا القسم مثل صلوحها للوقوع موضوع المهملة ومن هذا القبيل وجوب الطبيعة من حيث هي مع امكان
الافراد كلها فانه وجوب طبيعة احد النقيضين مع امكان كل منهما ثم من هنا ظهر ان الضابطة التي ضبطها فيما سبق باطلة فان
العرض الذاتي انما يلزم للطبيعة وليس بثابتة للافراد وسلبه ليس بلازم للافراد وليس للطبيعة قوله يجوز ان لا يكون هناك واسطة في الثبوت فح
يكون العرض مقتضى الذات فلا بد من لزومه فح يحتمل ان يكون اعم او مساويا قوله او يكون الخ اذا كانت الواسطة في الثبوت
مساوية صدقا وتحققا فالعارض مساو ضرورة انه يوجد بوجود الواسطة وينعدم بعدمها وكذا اذا كانت اعم باحد الوجهين كان العارض
اعم باحد الوجهين واذا كانت اخص كان العارض اخص قوله فكانه اراد بمفهوم الخ ارادة المفهوم الذاتي بعيد من كلامه فان كلامه كان
في حكم المفهوم المشتق بمفهوم المشتق لا بخصائص افراده قال في الحاشية هذا الايراد بانه كيف يصح هذا التعريف مع ان المشتق غير صادق
على مفهوم هذا المشتق بعد الاعتذار بانه لا يجب في التعريف الصدق على المفهوم انما يجب ذلك وفي هو باق على الافراد لا غير
فالصدق على الفرد يصدق على المفهوم من حيث هو فلا يصح التخصيص هنا بالمفهوم الذاتي وكلامه في الرسم لمفهوم المشتق وهو غير ذاتي لافراده
قوله او اراد بالصدق الخ هذا التوجيه لا يفيد وعلى تقدير فرضه ان كان الصدق على الفرد يستلزم الصدق على الطبيعة من حيث هي في الجملة فالعرض وهذا
القدر من الصدق يكفي لصحة التعريف فافهم ولا تلتفت الى ما قيل ان هذا ايضا يأبى عنه كلامه لكونه مذكورا في الاعتذار المذكور ولا بد هناك
من التزام الصدق بالذات قوله كيف وههنا مناط الصدق الخ فيما هناك مناط صدق العوارض قيام مبدأ الاشتقاق به لا يلزم قيام المبدأ بالفرد قيامه
بالمفهوم من حيث هو وهذا ظاهر جدا ثم ان دعوى صدق المصدق على الفرد على المفهوم مطلقا لا يكاد يصح في الذاتيات ايضا فان الفردية صادقة
على الفرد وغير صادقة على الطبيعة من حيث هي كذا ونحو صدق ما يصدق عليه النوعية ولا يصدق على العرض العام وكذا الفردية ما يصدق
على الفرد ولا يصدق على المفهوم من حيث هو ولو بالعرض انما يصح في العوارض التي يمكن عروضها للمفهوم فافهم قوله والتحقيق الخ جواب
لما اورده سابقا على ان مثال القوم ودعواهم ان الضاحك عارض بواسطة التعجب بان للتعجب اعتبارين اعتبار نفس مفهومه وبهذا الاعتبار
عرض ذاتي للانسان والعرض بواسطة اصلا لعدم كونه معروضا للضاحك اعتبارا متحدا مع الافراد وبهذا الاعتبار معروض الضاحك وهو واسطة
فيعرض للانسان فان الضاحك بما هو متعجب هو مراد القوم فافهم قوله علق تفسير الموضوع الخ كان يجب الظاهر من سياقهم ولا يصح هذا الكلام
من الشارح فانه فسر العرض الذاتي بالعرض الذاتي عند المتأخرين بل اعم منه فانهم يعدون العارض بالجزء الاعم من العرض

117

الذاتي فلعله الكلام اولاً بانه ليس متعلقاً بتفسير العرض الذاتي لا بتفسير الذاتي بل بتفسير الموضوع وحاصله انه تفسير صدر من المتاخرين وانا اتعذر لتفسيرها
بما فسر الشيخ وثانياً بانا سلمنا انه متعلق بتفسير العرض الذاتي لكن المراد من المتاخرين جمهورهم وليس التقييد للاشارة الى ان القدماء خالفوا فيه
كيف لا يصح هذا فان الشيخ الذي من القدماء صرح بذلك في حاشية التحقيق بل هو للرد على من نسب الخلاف الى المتاخرين مطلقاً واشارة الى ان فيه خلاف
من لا يعتد بخلافهم **قال الشارح** كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي في العلم الطبيعي موضوعه وكذا كل مثال الا قول الفقهاء **قوله**
او بان يجعل جزئيات الخ المراد بالجزء الخارجي فان الجزء المحمول قد يكون اعم فيجعل موضوعاً ثم اثبات هو عرض الى الخ يخرج البحث
عن الخصوص الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة ثم بهذا يندفع اشكال آخر هو انه يبحث في الطبيعي عن النفس مع انها ليست عين الموضوع
ولا نوعا ولا عرضا ذاتيا ولا نوعا له واما في مثال الصورة بانا نقصد قلنا نحتاج الى ان نجوز البحث عن جزء النوع فان الصورة عرض
ذاتي للجسم الذي هو الموضوع لانها خارجة عنه محمولة عليه باشتقاق وقد خرج الشيخ بان الصور اعراض
ذاتية للجسم ويمكن مثل ذلك في النفس فلعلها من جهة انها متعلقة كانها من عوارضه فالحاصل ثم ان تجويز البحث عن جزء النوع مع كونه مبائنا
بعيد كل البعد الا من جهة ما ذكرنا من انه من عوارضه فافهم **قوله** او واسطة في الثبوت الخ لا بل واسطة في العروض فقط فانها هي المعتبرة
نفيا واثباتا كما تقدم **قوله** فهذا الشرط انما هو الخ لان هذا الشرط انما هو لئلا يكون البحث عن العرض الغريب واذا جوز البحث عنه
فلا وجه لهذا الشرط ولا يذهب عليك ان هذا الشرط لاجل ان لا تخرج البحث عن موضوع الصناعة وتجويز البحث عن العرض الغريب
ليس تجويزا مطلقا بل العرض الغريب الذي هو عرض ذاتي لنوعه او لما هو اعم من نوعه بشرط ان يكون من نوعه او لنوع العرض
الذاتي او اعم منه بشرط ان يكون نفيا ونحو ذلك لان البحث حينئذ لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما يعرض لامر اعم من الموضوع فان
البحث حينئذ يخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه على كل تقدير فافهم **قال الشارح** اذ لا ريب في انه يبحث في العلم الخ اشارة
الى اشكال هو ان لمه فصل تقرير الاشكال انه من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال التي ليست اعراضا ذاتية للموضوع بل اعراض لما
تحته بواسطة امر اخص فلا يصح تعريف الموضوع بما هو الذي ذكرتم وتقرير الجواب ان المراد في تعريف الموضوع من العوارض الذاتية اعم
من ان يكون اعراضا ذاتية للموضوع او لنوعه او لنوع اعراضه الذاتية والمراد بالبحث اعم من ان يثبت له اعراضه الذاتية او لنوعه او
لنوع اعراضه الذاتية **قال الشارح** وقد نص الشيخ الخ هذا تائيد على تلك الارادة وحاصل ان الشيخ ولا جوز ان يكون محمولات مسائل
الاعراض الذاتية لانواع موضوعات الصناعة او اعراض اعراضه واذا كانت المحمولات اعراضا ذاتية للانواع او للاعراض
فالموضوعات للمسائل تلك الانواع تلك الاعراض فهذا اشارة الى تعميم البحث عن الموضوع وانواعه واعراضه ثم عرف موضوع الصناعة

بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليهما والعوارض الذاتية لهما والاصل في العطف المباينة بين المعطوف والمعطوف عليه فالاحوال المنسوبة
اليهما هي الاعراض الذاتية للانواع او الاعراض لنفسهما وانواعهما وح لا اشكال على الشيخ اصلا بوجه واما التعريف المتاخرين الذي ذكر
من قبل فيرد عليه الاشكال فيدفع بارتكاب المسامحة وتكليف بتكلف آخر كما بين تبعيده واما التعريف المتاخرين الخ **قوله لاختلاف**
في ان العرض لشيء لامر اخص الخ هذا رد على جواب الشارح وحمل كلام الشيخ على ما حمل وحاصله لا اختلاف في احد ان العرض لشيء لامر اخص عرض
غريب فالاعراض التي لحقت الموضوع بواسطة الانواع او انواع اعراضه الذاتية عرض غريب والآخر حمل الغرض لا ينبغي ان يبحث ما هو عرض غريب له ولا
يبحث عنه اصلا فالاحوال المنسوبة هي الاعراض الذاتية فلا حاجة الى الجواب بما ذكره الشارح ولا يصح حمل كلام الشيخ على ما حمل بل ذكر العرض الذاتي
بعد ذكر الاحوال المنسوبة للبيان والايضاح فالعطف تفسيري اي ما ذكر في تعريف المسائل ان المحمولات الاعراض الذاتية لهذا الموضوع
او انواعه او اعراضه فلم يرد بالعرض الذاتي بهذا التفسير الايضاح او التردية لا انه يجب ان يكون البحث عن اعراض الموضوع الذاتية لما
عرفت بل بادقسامه وهو العرض الذاتي الذي يشتمل افراد الموضوع بعينه فالمعنى ان محمول المسائل العرض الذاتي الذي يشتمل افراد
الموضوع بعينه على الاطلاق لهذا الموضوع او لانواعه او اعراضه وانواع اعراضه فالعرض الذاتي الذي يشتمل افراد انواع الموضوع و
انواع اعراضه يشمل الموضوع لا على الاطلاق بل على التقابل وكلا القسمين اعراض ذاتية للموضوع لكن لبعضها شاملة وبعضها غير شاملة هذا
التقرير ما تمهد وانت لا بد عليك ان المدعى عدم الخلاف في ان الاعراض الغريبة للموضوع لا يبحث عنها اصلا وثبت [illegible] الى الموضوع [illegible]
من غير حجة وبرهان [illegible] في بعض العبارات ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها ولم يتفطن على المراد فانهم لم يريدوا ان لا يبحث عن الاعراض
الغريبة للموضوع اصلا لا اثباتا ولا [illegible] بل ارادوا ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان يجعل محمولا لما
اعراض غريبة [illegible] وهذا بعينه هو الكفاية لو ان شرط المسائل البرهانية ان يكون محمولها اعراضا ذاتية لموضوعها والا لم يتيسر التعليق اي اليقين
الدائم الثابتة لان الاعراض الغريبة عارضة للموضوعات بواسطة عروضها لامر آخر فلا يمكن ان تعلق اليقين بثبوتها بل اليقين تابع اليقين بثبوتها
للواسطة فلا يمكن اثبات [illegible] بالبرهان ولا يلزم من هذا ان لا يجوز البحث عن الاعراض الغريبة للموضوع مطلقا و[illegible] لا اولوية للتاويل في
عبارات الشيخ من الشارح في هذه العبارة بل التاويل في هذه العبارة اولى لظهور قيام القرينة بخلاف العبارات المتقدمة للشيخ لعدم القرينة فانها بعينها تاويل
المحشي من جملة الاغلاط كما لا يخفى ويعرف لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع موضوع المسائل الا موضوع الصناعة
دون نوع منه او نوع عرضه لان اعراض موضوع الصناعة عارضة لانواعه او لانواع اعراضه بواسطة وهو اعم فالاعراض الذاتية للموضوع اعراض لنوعه
عارضة بواسطة امر اعم فلو وقع موضوع المسئلة نوع موضوع الصناعة او نوع عرض اعراضه لكان المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوع الصناعة عرضا غريبا

١١٩

Scanné avec CamScanner

غريبا لموضوع المسئلة وقد شرطوا في المسائل البرهانية ان يكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها اللهم الا ان يكون عوارض ذاتية لموضوع العلم فانها ذاتية ح بان يكون لها اعراضا ذاتية للموضوع وبوجه لانواعه لانواع عارضة فتامل **قوله** قال بهمنيار في التحصيل لو كانت الاعراض الغريبة الخ لعله اراد بالاعراض الغريبة الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل او موضوع الصناعة جميعا لان الاستحالة المذكورة انما يلزم على هذا فانه لا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوع المسئلة اعني الانواع وانواع الاعراض دخول كل علم في علم اخر وصيرورته النظر في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم لا فساد فيه وقد نص الشيخ على ان موضوع الفن اذا كان نوعا لموضوع الصناعة ولم يوخذ مع حيثية لم توخذ في موضوع العلم فهذا الفن جزء من هذا العلم كما في السماء والعالم والطبيعي كذا لا يلزم من تجويز البحث عن العوارض الذاتية للانواع وانواع العوارض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة الى اصل موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض لشيء من جهة الوجود الذي هو اعم الحيثيات ههنا لا يلزم كون البحث من جهة الوجود واذ لا يصح البحث عن العوارض التي عرضت لموضوع بواسطة امر اعم او مباين او اخص غير النوع والعرض الذاتي لا يختلط تباين العلوم فان كلا لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا نوعه ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم او تقدر ان حمله الامر بهمنيار هذا بان عندك ان لا تاويد في كلام لما قصده المحشي فافهم **قوله** حاصله يعني ان محمولات المسائل وان لم يكن اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بحسب الظاهر لكن المقصود من البحث عنها اثبات الاعراض الذاتية للموضوع فان المفهوم المردد بين محمولات المسائل عرض ذاتي لموضوع العلم لما لم يكن ثبوته للموضوع الا ثبوت احد شقوقه لبعض الانواع وثبوت الشق الاخر للبعض الاخر اثبت شقوقه لنوع نوع فيظهر ثبوته للموضوع **قوله** وانت تعلم الخ رد للجواب بان المفهوم المردد امر اعتباري يعتبره العقل من محمولات المسائل بالضرورة شاهدة بان البحث لذاته انما يكون عن احوال حقيقية وبهت تعلم ان اراد بالاحوال الاعتبارية الاحوال المخترعة التي لا تحقق لها في نفس الامر اصلا لا بالذات ولا من جهة المنشا فهو ممنوع كيف ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل امر منتزع العقل من منشا صحيح ان اراد ولا وجود له في الخارج ثم التعبير العقل مما يثبت الحق تواعده فمسلم لكن لا يلزم ان يكون الاحوال المطلوبة بالبرهان والمقصودة بالاثبات امورا عينية **قوله** والشيخ يلتزم ههنا يعني ان محمولات المسائل ح اعراض غريبة للموضوع فلا يكون مقصودة وايد بما قال الشيخ ان الاعراض الغريبة لا يكون مطلوبة في المسائل وانت لا يذهب عليك ان كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا يكون مقصودة في المسائل كيف وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل ومراد الشيخ ايضا ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا يكون مطلوبة في البرهان فانها كما مر لا يصلح للتعلق بيقين الدائم والاولى في المراد ان يقال ان هذا المحشي يسلم ان المقصود من اثبات الاعراض الذاتية للانواع لا اثبات المفهوم المردد للموضوع نعم يمكن المسائل

١٢٠

مسعودة بالذات بل المقصود شيء آخر والوجدان يكذبه **قوله** والتحقيق المقام الخ لما ورد الجواب بين المذكورين في الشرح نعم اراد ان
يجيب من عند نفسه وحاصله ان المعتبر في الموضوع نفس الطبيعة من حيث هي الطبيعة لا من حيث العموم ولا من حيث انها متناولة لكل فرد
ولا من حيث الخصوص ولا من حيث انها موجودة في البعض ومتخصصة ولو كانت معتبرة من حيث العموم لما كانت الاحوال العارضة للخصوص
مبحوثا عنها او مبحثا الا بالارادة كما كان ولو كانت معتبرة من جهة الخصوص لما كانت الاحوال العارضة لها من جهة العموم مبحوثا عنها اذا كان
المعتبر الطبيعة او الموضوع من حيث هي هي تحقق في كل خصوص فالاخص نفسه الطبيعة والعرض لها عارض لنفس الطبيعة بالذات ففيه اعراض
ذاتية لها فالعرض للشيء لامر اخص اعراض ذاتية من هذا الوجه ثم انه نقل عن السيالكوتية قد صرح فيها بان المعتبر في الموضوع الطبيعة لا بشرط
شيء وهذه المرتبة اخرى غير ما هو من في بعض كتبه ان مرتبة من حيث هي بان تكون بحيثية تقييد اللحاظ اي لحظ نفس الماهية بلحاظ لحاظ من حيث هي
مع انها قيود ولكن لم يتقيد الكل اللحاظ لشيء منها وهو اعم من الماهية لا بشرط شيء فان قيد الحيثية فيها الماهية الملحوظ في اللحاظ فلها لها من
بلحاظ مجردة عن القيود ولو في اللحاظ واما هذه المرتبة فالماهية غير مجردة عن القيود والا مجردة ثم اللحاظ مجرد وهو اعم من ان الملحوظ
مجردة او مخلوطة وفي هذه المرتبة ايهام اجتماع النقيضين كما في مرتبة لا بشرط شيء ايهام ارتفاع النقيضين فان هذه المرتبة يصدق على المخلوط
فاحكامها احكامها ففي البعض المخلوطة لقيد فيصدق ثبوت الكتابة وفي اخرى سلب الكتابة فهذه المرتبة كاتبة وليست بكاتبة وفي مرتبة لا بشرط
شيء مجردة عن العوارض كلها فيصدق سلب العوارض كلها فيكذب ثبوت العارض ثم ثبوت سلبها انت لا يذهب عليك فيها اما اولا فلان هذه
المرتبة مما لم يقم برهان لم يوضحه بوجه من الوجوه والذي لزم من هذا ان هناك مرتبة تقييد باحوال الشيء الملحوظ بلحاظ مطلق لكن لا يلزم منه ان
يكون لها مصداق مغاير للمراتب الثلاثة المشهورة بل نقيض نفس اطلاق اللحاظ وتقييده لا بغير الملحوظ عما هو عليه بل مصداق هذا ليس
الا المطلقة والمخلوطة والمجردة ايضا يصدق عليها باعتبار انها قد لحظت بلحاظ مطلق ثم انه لو كان هذه المرتبة المغايرة للمراتب
الثلاثة متحققة لزم ان لا يعقل قضية سوى المحصورة والشخصية والطبيعية والمهملة موضوعها هذه المرتبة ولم يعقل بعد واما الذي قال ان في
هذه المرتبة ايهام اجتماع النقيضين كما في المطلقة ايهام ارتفاع النقيضين فسهو منه وهو من مجرد ساقه فان ايهام اجتماع النقيضين
في المطلقة ايضا كما ان ايهام ارتفاع النقيضين فيها وبيان ذلك ان المطلقة ليس في حد ذاتها الا ذاتها وذاتياتها لا شيء
عبارة عنها فلا يكون في مرتبة الشيء الا التي فيها ما هو هو الا ما تركب منها ومن الذاتيات فاذا قصد الحكاية عنها لم يصح الحكاية
بايجاب شيء من العوارض ثبوتية وسلبية بل انما يصدق سلب جميع العوارض فاذا قيل الانسان في حد نفسه كاتب او لا كاتب
كذب لانه في هذه المرتبة ليس شيء منهما ويرجع الى انه ليس شيء منهما ذاتيا فبهذا الوجه فيها ايهام ارتفاع النقيضين لانه يتوهم

المطلوب ١٢

قوله النفس من حيث هي اي مع قطع النظر عن الطبيعة والخصوص والتعميم والعموم الخ ... الطبيعة مشتملة على جميع الافراد ... فالعرض الذي يعرض لها ... لكان عرضا ... كالخصوص ... عرضا ذاتيا لها ... من حيث هي لا بالعرض جميعها بالذات

فلا اشكال بحال العوارض لانها اعراض ذاتية لها من حيث هي هي هذا حاصل كلام الشارح عبد العلي ١٢ قوله اذا كان المعتبر اي اذا لم يعتبر في الطبيعة العموم ولم يعتبر بل مع قطع النظر عنهما كان المرتبة متحقق في كل خصوص فالعرض للعموم او للخصوص بالذات لهذه المرتبة بالعرض فيصير الاعراض كلها بالنسبة الى هذه المرتبة عرضا ذاتيا ولا عرضا غريبا

ان قيل لنا الان انسان من حيث هو في حد نفسه كاتب وقولنا هو في حد نفسه لا كاتب متناقضان في الواقع لانهما موجبتان احديهما معدولة والاخرى
محصلة وهما لا يتناقضان ثم ان المطلقة هي الموجودة في الاعيان بوجودات في كل موجود لها عوارض ففي بعضها ثبوت شيء
وفي اخرى سلبه فالانسان في زيد كاتب وفي عمرو ليس بكاتب فاذا اريد الحكاية عن هذا النحو من العروض والوجود فقيل الانسان من حيث
هو عرض له الكتابة وصدق وقيل من حيث هو لم يعرضه وصدق فانه عرض له من حيث هو الكتابة في
بعض الوجودات وبعضها لم يعرض فهذا الوجه فيما ابهام اجتماع النقيضين وليس اجتماع
النقيضين اذ الجهات ليس متناقضان كما بين في المنطق واما ثانيا فلان ما ذكره لا يتوقف على اعتبار هذه المرتبة لان ما ذكره
جار في المطلقة ايضا لانها توجد بوجودات الخصوصيات لا انها نفس المطلقة فان الخصوصية لا غير حقيقة المطلقة فما هو عارض للاخص عارض لها
لانها نفسه فمن هذه الجهة صارت العوارض لاخص اعراضا ذاتية للمطلقة واما ثالثا فلانا سلمنا ان هذه المرتبة صادقة
على المخلوط لكنها اعم البتة والعارض الذي عرض بالذات للاخص عارض له من جهة تخصصه بهذه الخصوصية فلا يلزم منه العروض
بالذات للاعم ان خفي في هذه المرتبة حتى يكون عرضا ذاتيا فان قلت هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة انما تتكثر بتكثر المخلوط وتتحد بتوحد
المطلقة اذا اخذت من حيث الاطلاق مع العموم فهذه مرتبة هي بعينها الكثير وبعينها الامر الواحد فما يعرض الامور الكثيرة يعرض لها
بالذات لانها هو وما يعرض الامر الواحد يعرض لها بالذات فالعوارض العارضة للاخص عارضة لها بالذات فهي اعراض ذاتية قلت
ان اريد نفي الوحدة والكثرة ونفي الوحدة والكثرة التشخصيين فمسلم لكن لا ينفع فان الامر الواحد بالوحدة المبهمة انما يصلح لعروض هذه العوارض
لا التخصيصية بخصوصية وما هذا شانه فهو عرض غريب وان اريد نفي الوحدة والكثرة مطلقا فهذا باطل لان في هذه المرتبة هو بابهامه
عام فهذا النوع وحدة وان لم يكن هذه المرتبة لا تخص ثم انا سلمنا ان هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة اصلا لكن هذه المرتبة لا يصلح
لعروض هذه العوارض الا لتخصيصها بخصوصية وتوحدها بوحدة وما يعرض بهذا الوجه فهو عرض غريب ثم انه لو قيل ان الموضوع ما يصدق
عليه المركب التقييدي من المطلقة والمخلوطة ولا شك ان المخلوطة نفس الاخص فالبحث عنه بحث عن الموضوع لكان له وجه
اما رابعا فلان ما ذكره لو سلم فانما يجري فيما الموضوع فيه ذاتي لكنوع ونوع فتحها بعينها عند ما الموضوع عرضي له كالانواع العوارض الذاتية فلا يجري فيه
لان هذه المرتبة ليست نفسها بل متحدة معها بالعرض فعوارضها ليست عارضة لها بالذات فان قلت اذا اعتبر الاعم من حيث انه نفس طبيعة الاخص لا متحد
معه بالعرض كان العارض للاخص عارضا له بالذات وان لم يكن عارضا بالذات اذا اعتبر الخاص من جهة الخصوص قلت نعم اذا كان متحدا
بالعرض فالاعتبار هذا الاعتبار لا يكون نفسه الا بالعرض فكيف يكون عارضة عارضه بالذات وبالجملة لا تهافت لا مخلص عنه الا بان يقال ان نوع

١٥ قوله ما ذاره اى ما ذاره المحشي لهذه المرتبة هو ان هذه المرتبة هو ابهام اجتماع النقيضين ١٢١٢

١٥ قوله ليس اجتماع النقيضين للكاذبة ١٢١٢

١٢٢

١٥ قوله وهي في هذه المرتبة بعينها اى في مرتبة ١٢١٢

١٥ قوله وبالجملة لا تهافت التهافت افتادن بريكديگر افتادن ١٢

١٢٣

الاعراض مساوية لانواع الموضوع فعوارض انواع عارضة لانواع الموضوع بواسطة المساوي فهي عوارض ذاتية لها وانواع
الموضوع متحدة معه فهي عوارض ذاتية له وفيه تامل من وجهين فتامل واما خامسا فسلمنا ان الاعراض اللاحقة بواسطة الاخص اعراض
ذاتية فباي اعتبار وقعت محمولات في المسائل اما من جهة انها اعراض ذاتية للموضوع فينبغي ان يجعل موضوع المسئلة نفس موضوع العلم
اذ لا معنى ان يجعل اعراض ذاتية لشي بما هو عوارض ذاتية له محمولة لشي آخر وبعبارة اخرى انه اذا جعل المحمولات في المسائل عوارض
ذاتية لاصل الموضوع من حيث انها اعراض ذاتية له فقد تعلق القصد اولا وبالذات لمعرفة حال الموضوع فلم يكن حال
موضوعات المسائل مطلوبة فلم يكن المسائل مقصودة والوجدان يكذبه كما اورده الفارق بين محمول العلم ومحمول المسئلة
واما من جهة انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص فهي وبهذا الاعتبار اعراض غريبة لموضوع العلم فقد لزم البحث
عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة فلزم المفر فيما عنه المفر والحكيم انه اورد المحقق على تحقيق المحشي بوجه آخر وهو انه لو صح هذا لزم دخول
العلوم الجزئية في العلم الكلي فلم يكن موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية فالعوارض الثابتة في العلوم الجزئية عوارض
ذاتية لموضوع العلم الكلي فدخل العلوم الجزئية في العلم الكلي وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم ان الاعراض المبحوثة في العلوم
الجزئية اعراض ذاتية لموضوع العلم الكلي لكن لا يلزم منه دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لان الحيثية التي في اطرافها مختلفة
فالعلم الكلي يبحث فيه بما يعرض له من حيث الوجود ويبحث في العلوم الجزئية بحيثيات اخرى فالاعراض الذاتية لموضوع العلم الكلي اذا بحث
عنها من حيثية زائدة لا يكون داخلة في العلم الكلي فحاصل ان التمايز بين العلم الكلي والعلوم الجزئية بالحيثية وجهة البحث والحاصل ان
الاعراض المبحوثة عنها في العلوم الجزئية اعراض ذاتية للموجود الذي هو موضوع العلم الكلي فتامل فيه **قوله** وهذا لا يجري في اعراض
الامر الاعم جواب عما يرد على تحقيقه من انكم جعلتم العارض للاخص من العرض الذاتي للاعم لاتحاده معه اتحادا من حيث ان الاخص
هو الاعم والاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم كذلك يتحد الاعم مع الاخص فينبغي ان يكون العارض للامر الاعم عارضا
للاخص لاتحاده معه اعتباره من حيث ان الاخص في ذلك الاعم وتقرير الجواب انه لا يجري في العارض للامر الاعم فان الاعم متحد مع
كل اخص فلم يكن لما يعرضه اختصاص بالاخص بل يتناول انه الاخص اخص آخر مباينا له ولا بد للعرض الذاتي من الاختصاص ثم
بعضهم قالوا نقول فان الاعم يوجد بسبب بعينه غير منافيا فان الكلام في الاعم من حيث هو ولذا ليس بواحد ولا كثير فانه هو نفس الطبيعة لا بشرط
شيء عن غيبه يخطأ امر زائد هذا انما يرد لو ثبت ان في المرتبة عنده مسلوب الوحدة والكثرة مطلقا بان نوع كان من الوحدة والكثرة
ثم ما ذكره المحشي غير واف لان عدم الاختصاص لا يضر كونه عرضا ذاتيا فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي فلو حسب بحكم

لان الموضوع ح
لا يوصف للاعم عارض
للاخص لانه ح عرض غريب ١٢

الاتحاد ان ما يعرض للاخص عارض للاعم بالذات حسب الحكم الاتحاد وان ما يعرض للاعم عارض للاخص بالذات وان كان غير مختص
فيلزم ان يكون عرضا ذاتيا لا بعضا فهم قوله او يقال ان موضوع العلم الخ جواب آخر للاشكال الذي كان الشئ في حد نفسه وحاصله
انه ليس الموضوع الطبيعة من حيث هي بل الموضوع الطبيعة من حيث السريان لا الانطباق على بعض الافراد وكلها من العوارض ما يعرض
بالطبيعة من حيث السريان في الكل كالتحيز للجسم ومنها ما يعرض لها من حيث السريان في البعض كقوة اللمس العارضة للجسم من حيث وجوده في
البعض من افراده فالعارض لامر اخص للاخص عارض للموضوع بالذات ورد عليه ان الحيثية التعليلية او الاطلاقية او التقييدية وعلى الاولين
فالموضوع نفس الطبيعة لان الحيثية الاطلاقية لا توجب التقييد والتعليلية خارجة فاذن القضية مهملة والمسائل يجب ان يكون
محصورة وعلى الثالث فالمراد اما ان هذا المركب التقييدي فهو باطل او انه مرتبة للماهية موجودة في الذهن او في الخارج فهي من
الشخصية وهي لها فرد ذهني او خارجي فيكون القضية المنعقدة بها قضية شخصية ثم نذهب عليك ان الحيثية حيثية تقييدية وهذا المركب
التقييدي عنوان شرح لمرتبة من المراتب الماهية وهي نفس الطبيعة الصالحة لان توجد في الافراد مع اعتبار الخصوص نفس الطبيعة من حيث
انها تصلح لان توجد مع الافراد وعن الافراد متصفة باحكامها بان توجد بهذا النحو من الاعتبار وتصلح لان لا توجد معها بل تعتبر
مجردة عن الافراد مأخوذة مع الوحدة الذهنية ولا يسري اليها احكام الافراد اصلا وهذه الحيثية مغائر للماهية من حيث الاطلاق
والوحدة الذهنية والماهية من حيث هي قسمية لهما وهذه المرتبة غير المرتبة الشخصية فانها تأبى عن الصدق على الكثرة والوجود فيه وهذه
المرتبة تصدق على الكثير وتوجد فيه وهذه المرتبة هي موضوع المحصورة ومهملة المتاخرين عند القدماء على ما نقله الشريف عنهم فقد بان
ان ما يرد في غاية سخافة ثم ما ذكره المحشي غير واف فان الماهية من حيث السريان في الافراد كلا او بعضها مرتبة من مراتب الماهية توجد بعينها في
الواحد والكثير في الكل والبعض لا انها تنقسم في الافراد بل الذي في زيد هو الذي في بكر وهو الذي فيهما فالماهية من حيث السريان في البعض
ليس البعض متعينا بل البعض مطلقا اي بعض كان وهذه المرتبة لا تتصف بما لعارض لامر اخص الا بتخصيصها بالعرض من جميع تحققها
في ضمن ذلك الاخص فهذه المرتبة بل ليست متصفة بالعارض لامر اخص الا بالعرض من جهة تخصيصها به فهو بالنسبة اليها عرض غريب ولو تصرف
في الموضوع بان يجعل نفس الانواع عارضة والانواع اعراضا فيكون البحث من عوارض كل منها بحثا عن الموضوع لكان تاما لكن لا يخلو
عن تكلف مستغنى عنه فاذن قد بان لك ان الاظهر الخالي عن التكلفات ما ذكره الله رحمه الله **قوله** مبنى السؤال الخ وعلى هذا فالاظهر في
السؤال ان يقال ان العارض يجوز بان تعرض لذاته بان لا يكون واسطة في العروض فيكون عرضا ذاتيا بل الاظهر ان مبنى السؤال تغير تعريف
العرض الذاتي بان العرض الذاتي ما يتناول جميع افراد المعروض اما بنفسه او مع مقابله وهذا المعنى لا يصدق على العارض لامر اخص

٥١ قوله جواب آخر
اي في الجواب الاول لكان
مذكورا لقول الرفيق
المقام ٤ ١٢ ١٢١٢

٥٢ قوله للاشكال
اي للاشكال الذي
اورد على المتاخرين

٥٣ قوله وحاصله
وحصوله ان موضوع
العلم في العلم الطبيعي

١٢٤

[illegible]

٥٤ قوله وعلى هذا فالاظهر
اي على ما ذكر في تقرير السؤال
مبنى السؤال ان يقول
تقرير السؤال ١٢

وعلى هذا التقرير الجواب ان القوم اتفقوا على ان العارض لامر اخص ليس عرضا ذاتيا اصلا فلا يصح تعريف العرض الذاتي
بهذا الوجه بل لا بد فيه من العروض لذاته او لما يساويه وبعد هذا التعبير المتداول على اي وجه كان وفيه اشارة الى ان العرض الذاتي
قد يكون اخص **قوله** وقد عرفت الخ قد عرفت ان هذا لا يتم الوجهان فتذكر **قوله** وذلك لان اختلاف اللوازم الخ فيه كلام مشهور
هو انه انما يتم اذا كانت اللوازم لوازم الماهية وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون من لوازم الصنف فقد تقرر بان اختلاف اللوازم يوجب
اختلاف الملزوم قطعا فان كانت اللوازم جزئية يوجب اختلاف الاشخاص بتشخصاتها وان كانت كلية يوجب الاختلاف بالماهية فانه
لا بد من مقتض ومقتضي التشخص جزئي ومقتضي الماهية كلي واما اختلاف الرومي والحبشي في اللوازم فهو انما يوجب اختلاف ماهية الملزوم وظاهر ان الملزوم هناك
المزاج الخاص وان المزاج الرومي مخالف للمزاج الحبشي بالحقيقة وانت لا يذهب عليك ان اختلاف اللوازم الكلية انما يوجب كون الملزومات
كليات مختلفة واما كونها مختلفة بالماهية فكلا واما قوله لا بد من مقتض فمسلم لكن المقتضي هو جاعل الملزوم واللزوم انما هو لكونهما معلولي
علة واحدة ولو سلم ان المقتضي الملزوم فيجوز ان يكون هو الصنف يعني النوع المقيد بالقيد الكلي ثم انا سلمنا كل ذلك لكن اللوازم
ههنا اللوازم الاعم متعاقبة لا لاتحاد العارضين لهما وهما صنفان كيفيتان مختلفان نوعا ولا يلزم منه اختلاف الخط المستقيم والمنحني بالنوع كما
قال البعض في الحبشي والرومي فافهم **قوله** فالمستقيم نوع الخ قيل الخطوط المستقيمة مختلفة بالزيادة والنقصان وهو مثل الاختلاف بالشدة
والضعف وهو ليس اختلافا نوعيا فكذا الاختلاف بالزيادة والنقصان وانت لا يذهب عليك ان الاختلاف بالزيادة والنقصان ليس
مثل الاختلاف بالشدة والضعف في جميع الاحكام كيف والاختلاف بالزيادة والنقصان لو اورث اختلافا نوعيا لكان اجزاء الخط المتصل المختلفة
بالزيادة والنقصان متخالفة بالحقيقة فيلزم تحليل المتصل الى امور مختلفة بالحقيقة ومخالفة للكل في الحقيقة وقد صرحوا بخلافه وهذا بخلاف
الشديد والضعيف فانهما ليسا من اجزاء المتصل فتامل فيه **قوله** والمنحني انواع الخ فالمراتب الاستدارات يجب اختلاف المستديرات
بالنوع مبتنى باختلاف اللوازم وفيه مثل ما تقدم **قوله** اي عن القلم الذي لخصوصيته الخ قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الخاصة
هي الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم انتهى وفيه ما فيه فان هذا انما يتم اذا كان
الخاصة الغير الشاملة واللازم الاعم عارضين في الحقيقة للاعم والاخص وهو في حيز الخفاء ولم يدل عليه دليل وقد صرح الشيخ بان الفصل
عرض في الجنس وبالعكس فافهم **قوله** الا انهم لما اهملوا انما يتم الخ تفصيله انه يظهر من كلام الشيخ ان القسمة الاولية قد يكون بالعوارض
الاولية للجنس قد يكون بالعوارض الغير الاولية اذ هي اولى من حيث القسمة وتمثيل الشيخ فيها بالعوارض
العارضة لامر اخص فيستشهد المعترض بهذا اعراض اولية من حيث القسمة فهي اعراض اولية من جهة الشمول على التقابل وان لم

قوله قد عرفت الخ حاصل ان العارض لامر اخص عرض ذاتي باعتبار وعرض غريب باعتبار والبحث عنه انما باعتبار انه عرض ذاتي له ١٢ سلطان

قوله قد عرفت انه لا يتم الوجهان الخ لان هذا الوجه موقوف

١٢٥

على اختراع المحشي ان تحقيق المحمول بلا شرط شيء وقد بطل الخ التقرير مولانا عبد العلي في هذا المقام بحيث يبطل فعلم من هذا ان غرض المحشي من هذا القول دفع الاعتراض ١٢ المحشي

قوله واما الخ ... الى البيان ١٢

لكن اولية بحسب الشمول بانفسها فلم يجز الشيخ عن العوارض الذاتية بل عن الشاملة بانفسها فقط واجاب المجيب بان هذا التصريح منه بان القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون الاعراض الاولية اعم واما الاقسام للاعراض فليست اعراضا ذاتية فقد استشهد به على ان الاقسام للاعراض ليست اعراضا ذاتية والاستشهاد انما يتمان اذا اريد بالعرض الاولي الذاتي كذا قيل وانت بعد ما قد ذهبت عليك بان ان اريد بالعرض الاولي المعنى الثاني فاستشهاد المعترض تام فانه استشهد بجعل العوارض اولية بحسب القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما ينتفي فيه الواسطة فقد صارت اعراضا ذاتية لان ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم نعم لا يتم استشهاد المجيب لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فالمراد بالاستشهاد استشهاد المجيب وفي الحاشية ايضا اشارة اليه حيث قال المعنى الثاني اخص من المعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفي الاعم وان استلزم نفي الاخص لكنه ليس بمراد ههنا والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى فالظاهر انه صرح في ان الاستشهاد بالنفي لا يتم في المعنى الثاني وان تم في المعنى الثالث لكنه غير مراد والمستشهد بالنفي ليس الا المجيب ثم انه انما يرد هذا ايضا لو كان مقصود المجيب الاستشهاد ولو كان مقصوده منع صحة الاستشهاد مستندا بان كلام الشيخ التصريح بنفي كون الاعراض اعراضا اولية وانما العرض الاولي للقسمة لا يلزم منه كون العوارض لامر اخص اعراضا ذاتية فلا يتم هذا الرد ثم في ما ذكره في الحاشية نظر فانه لو كان المراد المعنى الثالث فغاية ما لزم كون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا اولية بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونهما اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص بل انما يلزم عدم صحة المعنى الثالث انه يلزم على تقدير ارادة نفي كون الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية والضحك وغير الضحك اولية بالمعنى الثالث فيلزم ان لا يكون عارضة لامر اخص بل لامر اعم وهو خلاف الواقع وينافيه قوله لان هذه العوارض تعرض للانسان وغيره الخ ثم لقائل ان لا يجوز ارادة المعنى الثاني ايضا لانه لا يعتبر حصر القسمة بين القسمة باعراض اولية للجنس بالمعنى الثاني وبين القسمة باعراض اولية للنوع صحيحا فمعنى القسمة باعراض الجنس لامر مساو خارج عن القسمين فلابد من ارادة المعنى الاول فيصح استشهاد المعترض قطعا ويصح استشهاد المجيب ان استشهد لانه يلزم منه نفي كون عوارض الانواع اعراضا ذاتية انما العرض القسمة وان كان مقصود المجيب منع الاستشهاد فالامر ظاهر هكذا ينبغي ان يفهم المقام **قوله** اي اذا اعتبر ذلك الجنس الخ يعني ان الامور العارضة لامر اخص انما هي عارضة بالعرض للجنس الماخوذ لا بشرط شيء واما اذا اخذ لا بشرط شيء بان يكون الحيثية قيدا للملاحظة دون الملحوظ وهو المرتبة التي اخذ عنها فهي عارضة للجنس بالذات فالفرق بين العوارض بحسب القسمة الاولى وهي العوارض التي حكم الشيخ بانها اولية للجنس والعوارض بحسب القسمة الثانية التي حكم بانها ليست عوارض اولية للجنس بنفسها اولية بحسب القسمة ليس الا اذا اخذت منه الجنس لا بشرط شيء واما اذا اخذت لا بشرط فلا فرق لان الاعراض التي يحكم بها

سه قوله بانفسها اي مع قطع النظر عن المقابل ١٢ سه قوله فلم يجز جها الشيخ اي العوارض العارضة لامر اخص ١٢ سه قوله فقط اي حين اذا قطع النظر عن المقابل ١٢ سه قوله بان هنا اي قول الشيخ ١٢ سه قوله والاستشهاد اي استشهاد المورد والمجيب

١٢٦

ان قول الشيخ [illegible] فعلم الاستشهاد [illegible] لان [illegible] سه قوله بالعرض الاولي [illegible] لان في كلام الشيخ وقع لفظ الاولية [illegible] العرض الذاتي [illegible] والكلام [illegible] الاستشهاد فلابد [illegible] من اثبات ان المراد من لفظ الاولية [illegible] الذاتية [illegible] سه قوله فيه [illegible] الواسطة [illegible] اعراضا ذاتية [illegible] مع انتفاء [illegible] للجنس [illegible] اعراضا ذاتية وان لم يكن [illegible] اعراضا ذاتية فوقت عدم [illegible] الانتفاء [illegible] [illegible] ذاتية [illegible]

القسمة التي كلها اوليها ذاتية وقد عرفت ما فيه من عدم ثبوت اللابشرط شيء وبعد تسليم ثبوتها فكون العوارض للامر الاخص اوليا

لا يصح ولو سلم فالفرق بين الماهية لابشرط شيء وبين الماهية بشرط شيء في كون هذه العوارض عوارض بالعرض الاولى دون الثانية غير صحيح

فتذكر **قوله** وتأخذ طبيعة الجنس مخصوصة بخصوصية ما لا بخصوصية خاصة فان كان الجنس بحسب الخصوصية المطلقة صالحا

لعروض الامرين اللذين بهما التقسيم فهما عرضان اوليان حاصل الاستدلال ان لحاظ الجنس مقيدا بخصوصية ما فقط لا يصلح

لعروض العارض فهو اولى فلا فان احتاج في صلاحيته لعروض الى وصف زائد فليس ذلك بالجنس بما هو اولى للامر الاخص بل بتوسط

الزائد او بالعرض **قوله** سواء كان من قبيل الحركة والسكون هذا عجيب فانه صرح فيما هو من قبيل الحركة والسكون انهما اوليان

للجنس فكيف يكون كلامه تصريحا بان عد هذه العوارض من الاعراض الاولية على سبيل التسامح بل المراد من الشامل ما يقابل ما هو

من قبيل الزوجية والفردية فافهم **قوله** ولو سلم فيه اشارة الى انا لا نسلم ان العرض الاولي بمعنى العرض الذاتي بل بمعنى

العارض للشيء لذاته صرح ولم يكن تصريحا بان عد هذه من الاعراض الذاتية على سبيل التسامح بل اللازم منه ان عد هذه من الاعراض

الاولية على سبيل التسامح وذلك لان قول الشيخ في بيان عوارض التي بحث بها القسمة الثانية ليست اعراضا اولية للجنس انها اعراض

للجنس ما لم يصر نوعا بالفعل فانه عارضة للنوع بالذات وللجنس لاجل عروضها للنوع بالعرض هذا كما يدل على نفي كونها اولية

بالمعنى الاخص يدل على نفي كونها اعراضا ذاتية وقد عرفت ان تصحيح قول الشيخ قدس سره ان عد هذه العوارض من الاعراض الذاتية

مسامحة وهذا لازم من كلامه فافهم **قوله** فلا نسلم ان ههنا مسامحة الخ يعني لا وجه للمسامحة فان هذه العوارض من جهة عوارض ذاتية

للجنس وهي اذا اعتبرت لابشرط شيء ومن جهة عوارض غريبة وهي اذا اعتبرت بشرط شيء فعدها من العوارض الذاتية بحسب

الجهة الاولى حقيقة لا بحسب التسامح وقد عرفت ما فيه فلا نعيده **قوله** ولو سقط في السؤال اعني محمولات المسائل الخ اكتفى بوجدان

العوارض للامر الاخص شاملة لجميع الافراد مع المقابل فلا يتجه هذا الجواب لان تلك العوارض وان لم يكن محمولات في المسائل الاخر

مقابلة لها لكن لها مقابلات البتة سواء وقعت محمولات في المسائل او لم تقع ومع تلك المقابلات شاملة لجميع الافراد وهذا انما

يتم لو كانت لها مقابلة التضاد او العدم والملكة بحيث يكون شاملة مع الضد او العدم لجميع الافراد ومن الجائز ان لا يكون لبعض

المحمولات كذلك كقوة اللمس لا يتناول مع ضدها اذ لا ضد لها مع عدمها فان غير الحيوان ليس من شانه قوة اللمس فالقابلية

المعتبرة في العدم استعداد المحل لو بحسب الجنس وغير الحيوان وان لم يكن صالحا من حيث الخصوص لكنه صالح لها من حيث

هو جنسها الذي هو الجسم قلت ليس الجسم صالحا لها من حيث هو جسم فان الجسم لو لوحظ بنفسه واعتبر خصوصية مطلقا لا توجد

صلوح القوة الالاصتة انما يوجد للصلوح اذا اعتبر تخصيصه الخاص الذي في الحيوان فخير الحيوان ليس صالحا لا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه
وقد حقق الصدر الشيرازي في حواشي شرح الحكمة الاشراق انه لابد في تقابل العدم والملكة صلوح المتصف بالعدم
بخصوصيه بالوجود سواء كان هذا الصلوح من جهة الجنس او بخصوصيته يعني اذا كان الصلوح فقط باعتبار الجنس لابد من صلوح
الجنس حين وجوده من معروض العدم وعلى هذا لا يتوجه السؤال من الاصل **قوله** على ما سبق من التحقيق الخ قد سبق
منا ما يغني لدفعه فتذكر **قوله** قال الفارابي الخ استشهاد لما ادعى ان الموضوع نفس المهية لابشرط شيء او المهية من حيث
السريان في الافراد كلها او بعضها ومحل الاستشهاد قوله موضوع العلم الطبيعي يشتمل على جميع الطبيعيات فان المرتبة المشتملة على جميع
المراتب هي مرتبة لابشرط شيء او المراد الحقيقة السارية في جميع الطبيعيات وانت لا يذهب عليك ان الفارابي بري عن القول بمرتبة
لا بشرط شيء بل مراده ان للطبيعي موضوعا مشتملا على جميع الطبيعيات وهو الجسم لابشرط شيء فانه يصدق على كل طبيعي
ثم بين طريق البحث بانه قد يبحث عن اعراض الموضوع وقد يبحث عن عوارض الانواع فينظر في الجسم الفلكي فيبحث عن عوارضه
الذاتية وينظر في الجسم العنصري فيبحث عن عوارضه الذاتية ثم ينظر في العنصر الاخص من المتبرج ثم في الممتزج الاخص وهو الحيوان
والنبات وهذا البعينه ما حققناه من ان البحث عن الموضوع يريد به ما هو اعم من البحث عن عوارضه الذاتية وعن عوارض نوعه الذاتية
وعن عوارض عوارضه فافهم **قوله** اعتبر التقابل التضاد والعدم والملكة مع ان كلام الشيخ لا يدل عليه فانه انما يدل على ان تقابل السلب
والايجاب غير معتبر **قوله** لانه يمكن اجتماع المتضايفين وانت لا يذهب عليك انه كما يمكن امكان المتضايفين من جهتين كذلك
يمكن اجتماع الضدين من جهتين كيف وقد حقق في الطبيعيات الشفاء ان بين مصفى المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع ان شيئا واحدا يكون
مبدء ومنتهى لشيئين وقد حقق في محله ان في البلقة محل السواد والبياض واحد وهو الجسم المتصل لكن باعتبارين **قوله** او السلب
المقابل للايجاب الخ تقابل السلب والايجاب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كذلك يكون بينه وبين السلب الثابت في المحمول
المحصلة والمعدولة متقابلان تقابل الايجاب والسلب فهذا الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب العدولي
بل الحق في الدليل ان التقابل متناول الشيء مع سلبه لا يختص بالكليات والمحمول المطلوب في العلوم انما يكون كليا فتأمل **قوله** وكون
المتقدم والمتأخر الخ اشارة الى جواب السؤال وهو ان التقدم والتاخر من العوارض الذاتية للموجود مع ان تناول كل منهما للافراد
الموجود مع الاخر وبينهما التقابل التضايف تقرير الدفع انه مسلم انهما متضايفان في اثبات لكن لا التناول لهما بل التناول لكل
مع مقابلة العدم والضد وان لم يكونا مبحوثين لعدم تعلق الغرض العلمي بهما بذا ولا يظهر للمتقدم من ضمه الى المتاخر

قوله قد سبق منا الخ اي في مرتبة اللابشرط شيء المخ ودهو كلام الشارح حاصل الاعتراض على المحشي ودود خلاصته ان التحقيق الذي مر من المحشي بطل بما ذكرنا لبطلان بناء المحشي الجواب على التحقيق بناء لبطلان البطل على البطل لان الشجرة يبنى على ثمرته

١٢٨

قوله لما ادعى الخ اي المحشي حاصل الكلام ان ما قال الفارابي في التعليقات ناشيء مؤيد لما ادعاه المحشي من ان الموضوع في العلم الطبيعي اعني نفسه من حيث هو مطلق الشيء مشتمل على جميع الطبيعيات باعتبارات والتعميم من التخصيص ومحل الاستشهاد قوله العلم الطبيعي موضوعه يشتمل على جميع الطبيعيات الخ

Scanne avec CamScanner

قوله وذهب المتقدمون اي جمهورهم الى ان ... عدم كل منهما عدم ثالث غيرها حيث يكون عدم كل منهما المتأخرين لعدم العروض لجوهر كل موجود فانحصار ... غيرهن على محمول كل منهما او

والا فبعض المتقدمين ذهبوا الى ان موضوعه الالفاظ قوله عن نفس المعقولات الخ بان تقع محمولات في المسائل قوله وانت خبير يعني ان المعقولات

الثانية لها اعتباران اعتبار انها عارضة للمعقولات الذهنية فهي بهذا الاعتبار موضوعة للمنطق ولا تقع محمولات واعتبار انها عارضة

للمعقولات الثانية الاخرى فهي بهذا الاعتبار عوارض اي للموضوع الذي هو المعقول الثاني فوقوعها محمولات بهذا الاعتبار لا يستلزم فان القدر

المسلم ان الموضوع بما هو موضوع لا يقع محمولا قوله ثم المعلوم التصوري الخ هذا رد على المتأخرين حاصله ان المعلوم التصوري او التصديقي

الذين جعلتموهما موضوعين ان اردتم ان مفهومهما موضوع فباطل اذ مفهوم المعلوم غير موصل وان اردتم ما صدقهما فان مطلقا فهو ايضا باطل

لانه لا يبحث عن المعلوم مطلقا والا لزم ان يبحث عنهما من حيث انهما معقولات اولى اما من حيث انهما عروض للمعقولات الثانية فيحتاج الى البحث

بالذات عن المعقولات الثانية فهي الموضوع هذا وقد يقال من قبل المتأخرين ان موضوع المنطق ما هو موصل بالذات ايصالا قريبا او بعيدا ولا

ان الموصل انما هو المعلوم والمعقول الثاني واسطة في الثبوت لانه موصل كيف ان الموصل بالذات الحيوان الناطق نفسه لا كونه جنسا

فهو واسطة في ثبوت الايصال له هذا ولا يبعد ان يقال ان نفس الحيوان الناطق ليس موصلا انما الموصل الحيوان الناطق بما انه معروض

للحدية فالايصال بالذات للحيوان الناطق بما انه معروض للمعقول الثاني ومن ثم يقع ان الموضوعية للمعقول الثاني لا يقولون ان نفسه موضوع بل

مصداقه بما انه معروض للحدية والايصال بالذات للمعلوم نفسه بالعرض فالحق ما ذهب اليه المتأخرون ان موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي

انفسهما بما انهما موصلان كون المعلوم حدا وقياسا سفير محض فهو صحيح لما عرفت ان الموصل المعلوم بما انهما حد وقياس وان اريد انه المعلوم

التصوري والتصديقي بما انهما معروضان للمعقولات الثانية فنعم الاتفاق فتأمل قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ قد فسر المشهور المعقول الثاني بما يكون

الذهن ظرفا لعروضه وان لا يكون بحذائه امر في الخارج اورد عليه بان الوجود والامكان لاحتياج الوحدة معقولات ثانية عندهم مع انه

لا عروض لهذه العوارض في ظرف الذهن وفصل المحشي في حاشيته على شرح المواقف انه لابد في المعقول الثاني من امرين احدهما ان يكون ظرف

عروضه الذهن والثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ولا يلزم ان لا يكون فرد منه موجودا في الخارج قال وهو المستفاد من قولهم لا يكون بحذائه

امر في الخارج ولوازم الماهية خرجت بالقيد الاخير فان افراده موجودة في الخارج ثم اورد ان الموجود من المعقولات الثانية مع ان افراده موجودة

في الخارج واجاب عنه بان افراده الحقيقية هي حصصه ولا الا ان الموجودة ثم اورد ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع ان الماهية تتصف بها

في الخارج واجاب عنه بان في الخارج ليست الا الماهية لكن العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويصفها فيصير الماهية معروضة للوجود في هذا النحو

من الملاحظة نعم قد يطلق على كون الشيء بحيث يصح عنه انتزاع الصفة لكنه في الحقيقة ليس اتصافا واورد ايضا بالكلية والجزئية

١٢٩

١٣٠

من عوارض الصورة الذهنية من انها صورة ذهنية فصار الوجود الذهني شرط العروض واجاب ثانيا بان حيثية كون الشيء صورة غير حيثية الوجود
الذهني وان كانت مستلزمة لها لان الحيثية الاولى حيثية وجوده للذهن والحيثية الاخرى وجوده في نفسها وثالثا بان المعقول الثاني
لم يعتبر فيه اشتراط الوجود الذهني الا انه يشترط عدمه فالمعقول الثاني جاز ان يشترط في بعض افراده الوجود الذهني وان لم يشترط
مطلقا وهذا موافق لما قال ههنا ان المعقول الثاني قسمان قسم لا اشتراط فيه الوجود الذهني كالوجود والشيئية وقسم يشترط فيه الوجود الذهني كالكلية لما
والموضوع للمنطق هو الثاني ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف الاتصاف بالوجود للملاحظة دون الذهن ودون الخارج وان المعقولات
الثانية المبادي والمشتقات معا وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات هذا ما قال المحشي ولا يذهب عليك ما فيه من الاختلال اما اولا فلانه ما حرر
يراد بالعروض الاتصاف ضم العقل الوصف الى الموصوف واعتبار الاتصاف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل مفهوم
انتزاعي فانه ليس في الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل يأخذ الموصوف مجردا ويأخذ الوصف الانتزاعي كمفهوم الفوقية من السماء وهذا
المعنى يندرج فيه لوازم الماهية ايضا وههنا تفصيل قد فصلناه في حواشي المحشي على شرح المواقف فاطلبه منها واما ثانيا فلان ما قال في جواب الايراد
الاول ان افراد الموجود الحقيقية حصصه ميل الى انه اراد بالافراد ما يكون لكل ذاتيا لها هذا باطل لما حكم اولا ان لوازم الماهية خارجة
عن افرادها فافرادها التي هذه اللوازم ذاتية لها افراد اعتبارية لا اعيان خارجية فليس فرد منها موجودا في الخارج اصلا واما ثالثا فلان
ما اجاب عن الايراد الثالث ولا يقتضي ان الكلية ونحوها عارضة للصورة بما هي صورة قائمة بالنفس وهي بهذا الاعتبار شخص حقيقي غير كلي
اصلا وقد صرح المحشي في مواضع غير هذا من ان انفصال الصورة المعروضة للعوارض شخص فلا يصح اتصافها بالكلية الا ان يقال هذا الجواب على ما نقل عن
القدماء ان الكلية والجزئية صفة العلم ان التعين الذهني عبارة عن فرض الاشتراك بحسب الخارج فقال فيه ان الصورة بما هي صورة
موجودة في الخارج عند المحشي فالكلية وامثالها عارضة للموجود الخارجي بما هو موجود خارجي فكيف يكون معقولات ثانية الا ان يقال الجواب الاول
مما ساق مع المعترض وتنزل على رأيه والتحقيق عنده ما ذكر في الجواب الثاني وذكر ههنا واما رابعا فلان حكمه بان القضايا المعقودة من
المعقولات الثانية مطلقا ذهنيات مع حكمه بان الوجود من المعقولات الثانية يقتضي ان يكون قولنا الانسان او الماهية موجودة قضايا ذهنيات وهو
باطل لان القضايا الذهنية يكون مصداقها نفس الامر الذهني ولا شك ان مصداق امثال هذه القضايا متحققة في الخارج فافهم والذي
ينبغي ان يعول عليه في هذا الموقف ان يبين ان المعقول الثاني يطلق على معنيين احدهما ما يصدق على نفس الوجود الذهني بما هو ذهني
يكون حاكيا عن حالة ذهنية ونعم ما يحمل التفسير المشهور والمراد فيه من الاتصاف كون الموصوف بحيث يصح منه انتزاعه والمعقود من المعقول
الثاني بهذا المعنى قضية ذهنية لا غير وثانيهما ما صدق في هذا المعنى خصوص الوجود الذهني لا غير فالقضية حاكية عن خصوص نحو الوجود الذهني المتصف

من ان يقوم بها امر خارج عن الذهن متنزع عنه بحيث امر خارجي او بانتفاء صفة خارجة ولا باقتضاء

الموجود فيه الى وصف او الشيء بقيام حادث خارجية كالاسود والابيض وبالقيد الثاني عن الاضافيات

نحو الفوقية والتحتية والابوة والبنوة وامثالها وبالقيد الثالث عن العدميات

كالاعمى فانه منتزع بانتفاء صفة البصر وبالقيد الاخير عن لوازم الماهية هذا بناء على ان المراد من الملزوم

علة اللوازم فيبقى داخلا في هذا المعنى المعقول الثاني بالمعنى الاول ما يكون مصداقه الامر المخصوص من ان اقتضائه كالوجود والشيئية والامكان

والوحدة ومفهوم الماهية ومفهوم التشخص وامثالها والمعقول الثاني بهذا المعنى لا يجب ان ينعقد قضية ذهنية بل قد ينعقد حقيقية

وموضوع المنطق المعقول الثاني بالمعنى الاول اذا اطلق في المنطق لفظ المعقول الثاني يتبادر منه المعنى الاول واذا اطلق في الحكمة

يتبادر منه المعنى الثاني ثم يبقى كلام هو ان الكلية وامثالها مما يبحث في المنطق عنها فيجب ان يكون معقولا ثانيا بالمعنى الاول لكن

لا يصح فانها صلوح الشركة بين الكثيرين وليس التشخص الخارجي والذهني صالحا للشركة انما الصالح الماهية من حيث هي هي كما

لو وجد في الذهن يوجد في الخارج ايضا فالكلية مما يعرض عليها في الخارج من لوازم الماهية فهي معقول ثان بالمعنى الثاني والجواب ان المراد

بالشركة كونه ظل كثير كما صرح السيد المحقق قدس سره والشيء من حيث الوجود الخارجي ليس ظلا انما الظل الوجود الذهني فهذا المعنى

يصدق على الماهية من حيث هي فانها ليست ظلا اصلا بل الماهية بما هي موجودة في الذهن بحيث لا يترتب عليه الآثار فافهم واجاب البعض

بان ليس هناك انسانية واحدة مثلا يوجد في الاشخاص فانه متشخص في الافراد بل الانسانية ليست واحدة ولا كثيرة ويكون واحدة بوجودها

في المادة الواحدة وكثيرة بوجودها في المواد الكثيرة بل الانسانية انما يصير واحدة في الذهن من حيث انها قائمة بنفس جزئية

ومن حيث انها متعلقة بامور كثيرة كلية بمعنى انه لو تعلق بالكثيرين لكثير بحيث اي واحد من الاشخاص يحصل في الذهن يحصل منه هذه الانسانية بعينها

ولو وجد هذه الانسانية في اي واحد من المواد لكان عين تلك المواد انت كما يذهب عليك ان اراد ان الانسانية وحدة بالوحدة

الشخصية مشتركة فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الانسانية من حيث هي متصفة بالكلية فان الكلية لا يشترط فيها ان يكون موجودا واحدا بالتشخص

وان اراد ليس الانسانية واحدة بالوحدة المبهمة فهو ممنوع كيف والانسانية من حيث هي لها حقيقة هي بها هي بها ممتازة عن اعتبارها وهي

الوحدة وما قال وهي متشخص في الافراد ممنوع بل ان الوحدة هي التي بعينها في زيد وهي بعينها في بكر وهي بعينها في الكثير وبعينها في الواحد

وهذا الواحد المبهم متصف بالاشتراك فانه الموجود في الكثير وقد يجاب ايضا بان ليس في الخارج الا واحد وليس معرى عن التشخص فلا يتصف بالكلية والاشتراك

انما يوجد في الملاحظة معراة عن التشخص فيتصف فيها بالاشتراك والكلية انت لا يذهب عليك ان عدم التعري عن التشخص في الخارج بمعنى لزومه

قوله وبالقيد الاول الخ وبالقيد الثاني عن الاضافيات الخ

قوله وبالقيد الثاني الخ ومن دون ان ينتزع بانتفاء

قوله وبالقيد الثالث الخ ومن دون

١٣١

ان ينتزع بانتفاء صفة خارجية

قوله وبالقيد الاخير الخ

يعني المراد بالانتفاء من لحوق الموصوف

Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.

ایاہ مسلم لکن لا یلزم منه انتفاء مرتبة من حیث هی لا وجود فی الکل وان راد علیه المتحقق بعیوده من حیث الوجود

فافهم وقد وقع نوع من الاطناب لما کان تحیر اولو الالباب زلت فیه اقدام الاکیاس فنقول الثانی

ولم یاتوا فیه الا تشویش اذهان الماهرین لا یلقاها عقول الراجحین قوله او جعل الغط

الحد التام لتعدد الاجزاء وبالغ فیه وفی الرسم التام تصور اجزاء الجنس الا بعید عند المحشی واما اذا رسم بالفصل

او به بالعرض العام او حد بالفصل البعید القریب او به بالجنس الا بعد عند من یجوز التعریف بالاعم فهو موصل بعید لا بحالة

قوله قد یکون جزء موضوع کما فی الاقیسة هذه جواب البحث فان الذی هو کون جزء نوع موضوع موضوع المسئلة

لاجزاء الا ان یقال المراد منا کاعم وتخصیص النوع لتمثیل ثم ان یکون موضوع المسئلة

قوله مع ان صدق علیه الجنس الخ فیه انه کما ان صادق علیه الجنس جزء لما صدق علیه الحد کذلک مفهوم الجنس

جزء لمفهوم موضوع المسئلة جزء موضوع العلم فصح ایقاع الجنس موضوع المسئلة ایضا باعتبار المفهوم والمصداق فافهم قوله

ان بعضهم الخ هذا القول اسلم من التکلفات علی الله المتکلان له الحمد فی الاولی والآخرة وصلی بعد حمد من یتصف بالصفات الکاملة

محمد المصطفی واحمد المجتبی وآله واصحابه الباذلین جهدهم فی تبیان الاحکام لتمیز الحلال من الحرام وعلی من تبعهم حیا فقط

تمت بالخیر فی سنة الف ومائتین اربعة وتسعین من هجرة النبی علیه التحیة والسلام

اشتہار

ماہران علوم عقلی ونقلی واقفان رموز خفی وجلی پر واضح ہو کہ کتاب فیض دثار حاشیہ عبد العلی
بر میرزاہد ملا جلال تصحیح کمال فرین محشی جدید طبع زاد معدن معقول ومنقول منبع فروع واصول عبد الجلیل
المعروف بمحمد اسمعیل واقع شہر میرٹھ در مطبع ہاشمی ۲- جزو اول ۹۲ ۱ اجزا ورق بالا وتصحیح
فیض چشمہ حلیہ طبع سے مزین ہو کر شائع ہوا - پس جس صاحب کو خریدنا منظور ہو ایک خط بنام
مصحح ومحشی مذکور کے کہ انکی نام بران دو مطبوعین سے ارسال فرما کر طلب فرماوین
ایضاً خدمت طالبان عالی منصب مین عرض ہے کہ بغیر اجازت مصحح ومحشی مذکور کے قصد طبع
نفرماوین ورنہ حق تحشیہ وطرز جدیدہ کے درخواست کیجائیگی پس جسقدر نسخہ مطبوعہ لینے منظور
ہون اطلاع فرماوین

١٣٢

17

Scanne avec CamScanner